NATÜRLICHE RELIGION

GIFFORD-VORLESUNGEN

GEHALTEN

VOR DER UNIVERSITÄT GLASGOW IM JAHRE 1888

VON

F. MAX MÜLLER.

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

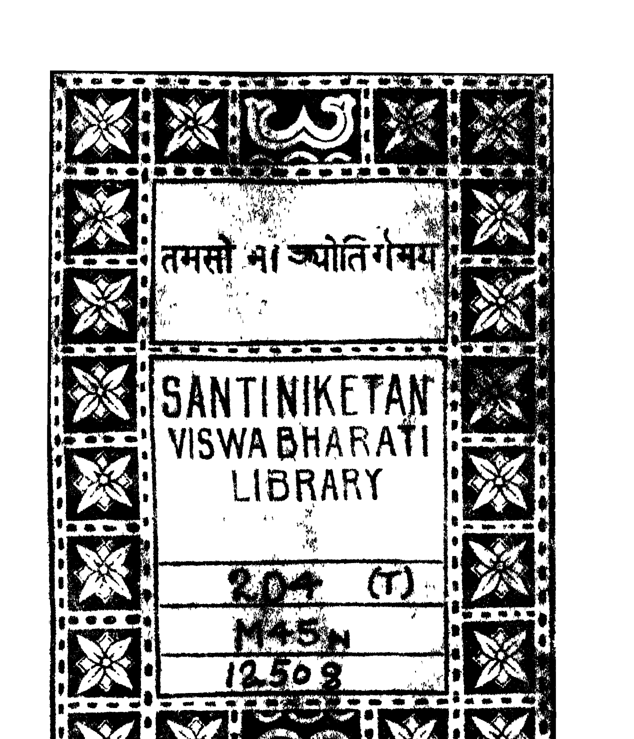
ENGELBERT SCHNEIDER PH. D.

AUTORISIERTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1890.



Vorrede.

Nach Beendigung meines ersten Kursus von Gifford-Vorlesungen an der Universität Glasgow baten mich meine Freunde, sie genau so wie ich sie gehalten, zu veröffentlichen und die Veröffentlichung nicht etwa durch den Versuch, größere Vollständigkeit im Einzelnen zu erzielen, hinauszuschieben. Ich bin ihrem Rate gefolgt und lege nun diese Vorlesungen dem großen Publikum vor, wenn auch nicht genau in der vorgetragenen Form, so doch wenigstens, wie ich sie zum Vortrage vorbereitet hatte. Ich stand unter dem Eindruck, dass nach Lord Giffords letztwilliger Verfügung jeder Kursus aus nicht weniger als zwanzig Vorlesungen zu bestehen habe. Ich erlaubte mir deshalb, diese Zahl für meine einleitenden Vorlesungen anzusetzen, aber ich gestehe, ich fand, dass selbst diese Zahl nur notdürftig für den von mir gewählten Gegenstand ausreiche, nämlich um darzulegen

1) was natürliche Religion sei;
2) welches die geeignete Methode für ihre Behandlung;
3) welche förderlichen Materialien für ihr Studium zu Gebote ständen.

Um diese einleitenden Fragen annähernd mit systematischer Vollständigkeit zu behandeln, konnte ich es nicht vermeiden, Dinge zu berühren, die ich bereits in früheren Schriften wie »die Wissenschaft der Sprache«, »das Denken im Lichte der Sprache«, »Hibbert-Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion«

erörtert hatte. Manches, was für einige meiner Leser nur Wiederholung sein wird, hätte ich weglassen mögen. Aber es ging nicht an, wenn ich nicht den ganzen Plan meiner Vorlesungen hätte stören wollen. Auch würde es den Rücksichten, welche ich auf meine Zuhörer oder Kritiker zu nehmen hatte, wenig entsprochen haben, hätte ich meine Behauptungen und Ansichten von neuem vorgetragen, ohne mich nach bestem Können zu bemühen, ihre Wahrheit, wo sie bezweifelt, besser zu erweisen und auf einige ehrlich gemeinte Einwände, die während der letzten Jahre dagegen geltend gemacht wurden, zu antworten.

Niemand kann mehr als ich sich der Größe der Aufgabe bewusst sein, mit welcher die Universität Glasgow mich betraute, aber auch der eigenen Unzulänglichkeit, diese Aufgabe so zu lösen, wie sie gelöst werden sollte. Dieser erste Kursus von Vorlesungen ist nur ein kleiner Beitrag zur Lösung einer unendlich großen Aufgabe; ich gebe ihn, wie ich der Natur meiner Specialstudien entsprechend mich dazu am besten in der Lage fühlte. Aber der Gegenstand lässt sehr verschiedene Arten der Behandlung zu. Lord Gifford hat eben darin sich überaus urteilsvoll bewiesen, dass er nicht eine, sondern mehrere Lehrstühle für natürliche Religion gegründet hat, so dass die Untersuchungen, welche seinem Herzen so nahe gingen, nicht unter einseitiger Behandlung leiden dürfen. Ich sehe den Vorlesungen meiner gelehrten Kollegen in Edinburgh, St. Andrews und Aberdeen entgegen nicht nur um von ihnen belehrt, sondern auch um von ihnen berichtigt zu werden, jedoch auch, wie ich hoffen darf, um in einigen Punkten meine eigenen Ansichten über einen Gegenstand bestätigt zu finden, der unserer vereinten Sorge anvertraut ist und mehr als jeder andere zur gedeihlichen Entwickelung einer Menge sachkundiger Ratgeber bedarf.

Oxford, den 20. April 1889.

F. Max Müller.

Vorrede des Übersetzers.

Für die Geschichte des menschlichen Geisteslebens, die sich aus der historischen Erforschung der Entwickelung der Begriffe in den einzelnen Sprachen und Sprachfamilien im Laufe künftiger Jahrzehnte allmählich aufbauen wird, liefert die folgende Schrift des Begründers der Wissenschaft der vergleichenden Mythologie, des thatkräftigen, redegewaltigen und weltbekannten Nestors der vergleichenden Sprachwissenschaft einen höchst bedeutenden und wertvollen Beitrag. Max Müller war der erste, der klar erkannte, dass vor allem die auf Thatsachen sich gründende Biographie der einzelnen Begriffe uns das menschliche Geistesleben einigermaßen weiter erschließen helfen kann. Dass dabei die religiösen Begriffe von besonderem Interesse sind, liegt auf der Hand, insofern sich in ihnen Erkenntnis und Wille, Vernunft und Gefühl in eigenartiger Richtung und eigentümlicher Form zur Einheit verbinden und andererseits religiöses Fühlen und daraus entspringendes Handeln ebenso wie Vernunftsprache allgemein und ausschließlich menschliche Eigentümlichkeit ist und bleiben wird.

Der Übersetzer hat sich möglichst treu an das englische Original angeschlossen; auch die äußere Einrichtung, was Transcription u. s. w. betrifft, wurde beibehalten, die deutschen Citate wurden aus den Quellen citiert. Für die freundliche Durchsicht der Druckbogen sagt er dem Verfasser seinen besten Dank.

In Erinnerung an die bevorstehende hundertjährige Wiederkehr des Geburtstages Franz Bopps, des Begründers der vergleichenden Sprachwissenschaft, drängt sich dem Übersetzer unwillkürlich die Beobachtung auf, wie gewaltige Fortschritte die Erforschung der Wortform, der Lautentwickelung in den einzelnen Sprachen seit Bopps Schrift über das Conjugationssystem u. s. w. (1816) gemacht hat, so dass hier fast mathematische Genauigkeit herrscht, während die Erforschung des Wortinhaltes, der Bildung und Entwickelung der Begriffe, deren Gesetzmäßigkeit außer Frage steht, nach Bopps Vorgang mit seltenen Ausnahmen fast gänzlich vernachlässigt wird. Möge das folgende Werk des berühmten Verfassers die Forschung nach dieser Richtung aufs neue anregen und in Fluss bringen.

Mainz, den 30. September 1890.

Engelbert Schneider, Ph. D.

Auszug

aus dem Testamente des verstorbenen Adam Gifford, vormals Senator des Richterkollegs in Schottland,

datiert vom 21. August 1885.

Ich, Adam Gifford, vormals Senator des Richterkollegs in Schottland, jetzt wohnhaft zu Granton Haus bei Edinburgh, der ich das Verlangen habe, meine letztwilligen Anordnungen und Testamentsurkunden zu revidieren, zusammenzufassen, zu ändern und zu ergänzen mache nach genauer und reiflicher Erwägung meines Vermögens und Besitztums, der Umstände, in welchen ich mich befinde, der gerechten Ansprüche und Erwartungen meines Sohnes und meiner Verwandten, der Arten, auf welche meine überschüssigen Kapitalien am nützlichsten und wohlthätigsten verwendet werden könnten, und da ich mich auch für verpflichtet halte, einen Teil meiner Mittel zu verwenden, um die öffentliche Wohlfahrt und die Sache der Wahrheit zu fördern, hiermit mein Vermächtnis, Testament und letzten Willen: meinen Leib gebe ich der Erde wieder, damit die übrigbleibenden Stücke und Bestandteile desselben zu neuen Verbindungen verwendet werden können: meine Seele gebe ich Gott, in welchem und mit welchem sie immer war, dass sie in ihm und mit ihm auf ewig in engerer und bewussterer Vereinigung lebe. Was meine irdischen Glücksgüter und Besitztümer betrifft, so gebe, verwillige, überweise, überliefere, hinterlasse und vermache ich Alles samt und sonders, mein ganzes Vermögen und Besitztum, erbliches und bewegliches, liegendes und persönliches, jeder Art und Beschreibung, das mir jetzt gehört oder zur Zeit meines Todes gehören

wird, mit allen darauf bezüglichen gerichtlichen Urkunden und Belegen zu Handen und zu Gunsten meines Sohnes Herbert Jakob Gifford; meines Bruders Johann Gifford, Esquire; meines Neffen Walter Alexander Raleigh, gegenwärtig in London wohnhaft; meines Neffen Adam West Gifford, Schreiber im Siegelamt; des Gatten meiner Nichte Andreas Scott, Rechnungsrevisor in Edinburgh; ferner des Thomas Raleigh, Esquire, Rechtsanwalt zu London, ihren Hinterbliebenen und ihrem erbberechtigten Rechtsnachfolger und derjenigen anderen Person oder denjenigen anderweitigen Personen, die ich namhaft mache, oder die von zuständiger Autorität, d. h. der Mehrheit einer aus Richtern sich zusammensetzenden Kommission als Curatoren für die nachbenannten Ziele, Verwendungen und Endzwecke, jedoch ausschließlich nur in Wahrnehmung folgender Verwendungszwecke hinzugezogen oder bestellt werden mögen (hier folgen die zehn ersten Verwendungszwecke). Ich erkläre, dass die vorausgenannten zehn Verwendungszwecke dieses Vermächtnisses den Vorzug haben sollen und bestimme, dass diesen zehn Verwendungszwecken an erster Stelle vor allen anderen entsprochen werden soll, bevor über irgend welchen sich ergebenden Rest meines Vermögens oder einen Theil desselben verfügt und irgend ein Rest angesetzt oder ausgeworfen wird, indem ich erkläre, dass ich im Folgenden nur dasjenige den Rest meines Vermögens nenne, was nach Erfüllung der zehn genannten Verwendungszwecke von meinen Mitteln und Besitztümern übrig bleibt, woraus dann die nachbenannten Professuren gegründet und dotiert werden sollen. In dieser Hinsicht wird nun, soweit ich gegenwärtig annehmen oder voraussehen kann, ein großer »Rest« meines Vermögens und Besitztums in dem oben erklärten Sinne des Wortes, nämlich was nach Erfüllung der obigen zehn Verwendungszwecke übrig bleibt, sich ergeben. In der Ansicht, dass ich verpflichtet bin, wenn ein solcher Rest vorhanden ist, ihn oder einen Teil desselben zum Besten meiner Mitmenschen zu verwenden, und nach reiflicher Überlegung, wie dies am besten geschehen könne, bestimme ich, dass über diesen Rest

folgendermaßen verfügt werde. — Da ich während vieler Jahre die tiefe und feste Überzeugung gewonnen hatte dass die wahre Erkenntnis Gottes, d. h. die Erkenntnis der Existenz, der Natur und der Attribute des Unendlichen, des Alls, der ersten und einzigen Ursache, d. h. der einen und einzigen Substanz und des einen und einzigen Seins, dass die wahre und im Herzen empfundene (nicht bloß nominale) Erkenntnis der Beziehungen des Menschen und des Universums zu Gott, die Erkenntnis der wahren Grundlagen aller Ethik und Moral, da ich, sage ich, überzeugt war, dass diese Erkenntnis, wenn sie wirklich im Herzen empfunden und wirksam wird, das Mittel zum höchsten Wohlbefinden des Menschen und die sichere Grundlage für seine Vervollkommnung und sein Emporkommen bildet, so habe ich beschlossen, von dem Reste meines Vermögens, wie im Vorausgehenden bemerkt war, Lehrstühle oder Kollegien wo möglich in Verbindung mit den schottischen Universitäten zu stiften und einzurichten, um das Studium der genannten Gegenstände zu fördern und gesunde Ansichten darüber unter der ganzen Bevölkerung Schottlands zu verbreiten. — Daher bestimme ich und weise ich meine genannten Bevollmächtigten an, von dem Reste meines genannten Vermögens, nachdem den zehn genannten Verwendungszwecken, die allem anderen vorzugehen haben, Rechnung getragen worden ist, den folgenden Körperschaften die nachstehenden Summen als Vermächtnis auszuzahlen oder ihnen Eigentum in gleichem Werte anzuweisen und zu übermachen:

1) dem akademischen Senate der Universität Edinburgh, und falls er ablehnt oder sonstwie nicht in Betracht kommt, dem Dekan und der Fakultät der Anwälte des Gerichtskollegs in Schottland die Summe von 25000 Pfund Sterling;

2) dem akademischen Senat der Universität Glasgow, und falls er ablehnt oder sonstwie in Wegfall kommt, der Fakultät der Physiker und Wundärzte von Glasgow die Summe von 20000 Pfund Sterling;

3) dem akademischen Senate der Universität Aberdeen, und falls er ablehnt oder sonstwie in Wegfall

kommt, der Fakultät der Anwälte von Aberdeen die Summe von 20000 Pfund Sterling;

4) dem akademischen Senate der Universität St. Andrews, und falls er ablehnt oder sonstwie in Wegfall kommt, den Physikern und Wundärzten von St. Andrews und der Umgegend bis auf zwölf Meilen im Umkreis, die Summe von 15000 Pfund Sterling, so dass sich also die genannten vier Summen im Ganzen auf 80000 Pfund Sterling belaufen; jedoch nur für folgende Zwecke werden die genannten Legate gemacht und die genannten Summen ausbezahlt, nämlich um in jeder der vier Städte Edinburgh, Glasgow, Aberdeen und St. Andrews eine Professur oder einen populären Lehrstuhl zu errichten, »um das Studium der natürlichen Theologie im weitesten Sinne dieses Ausdrucks zu wecken, zu fördern, zu lehren und zu verbreiten, mit anderen Worten, die Erkenntnis Gottes, des Unendlichen, des Alls, der ersten und einzigen Ursache, der einen und einzigen Substanz, des einen und einzigen Seins, der einzigen Realität und Existenz, die Erkenntnis der Natur und Attribute Gottes, der Beziehungen der Menschen und des ganzen Universums zu Gott, die Erkenntnis der Natur und der Grundlage der Ethik oder Moral und aller Verbindlichkeiten und Pflichten, die sich daraus ergeben. Der akademische Senat an jeder der vier Universitäten bezw. die Körperschaften, die an dessen Stelle treten, sollen die Patrone der einzelnen Lehrstühle sein und die Verwalter der genannten Dotationen und der Geschäfte jedes Lehrstuhls in jeder Stadt. Ich nenne sie der Kürze halber einfach nur die Patrone. Nun überlasse ich alle Anordnungen im Einzelnen für jeden Lehrstuhl den Händen und dem einsichtsvollen Ermessen der betreffenden Patrone, welche volle Gewalt haben sollen, von Zeit zu Zeit sie einheitlich zu ordnen im möglichst engen Anschluss an die folgenden kurz gefassten Prinzipien und leitenden Gesichtspunkte, die für jeden einzelnen Patron und für alle insgesamt verbindlich sein sollen, insofern sie praktisch und möglich sind. Ich gebe nur leitende Prinzipien an.

1) Die Dotation oder der Kapitalfonds jedes Lehrstuhls soll unangetastet bleiben und sicher angelegt werden entweder durch Ankauf von Grundstücken oder Erbgütern, die voraussichtlich ihren Wert behalten oder im Werte steigen, oder auf sonst eine gesetzlich erlaubte Weise; nur die jährlichen Zinsen sollen zur Unterhaltung der betreffenden Professur verwendet werden.

2) Die Patrone können die Einrichtung der Professur verschieben und zeitweise die Berufung von Professoren und die Abhaltung von Vorlesungen für ein oder mehrere Jahre aussetzen, um die Einkünfte zu erhöhen oder das Kapital zu vergrößern.

3) Die Professoren sollen von Zeit zu Zeit jeder für eine Periode von zwei Jahren und nicht länger berufen werden, aber derselbe Professor kann für zwei weitere Perioden berufen werden, wofern nur eine und dieselbe Persönlichkeit die Professur nicht länger als sechs Jahre im Ganzen in derselben Stadt inne hat, da es wünschenswert ist, dass der Gegenstand von verschiedenen Geistern gefördert und beleuchtet werde.

4) Die zu berufenden Professoren sollen keiner Probe oder Prüfung unterworfen und die Ablegung irgend eines Eides oder die Veröffentlichung oder Unterzeichnung eines Glaubensbekenntnisses oder eine Versprechung irgend welcher Art nicht erforderlich sein. Sie mögen irgend einer beliebigen Glaubensrichtung angehören oder gar keiner (und viele ernste und hochgesinnte Männer ziehen es vor, keiner kirchlichen Glaubensrichtung anzugehören); sie mögen zu irgend einer Religion oder Gedankenrichtung oder, wie bisweilen gesagt wird, zu keiner Religion sich bekennen, sie mögen sogenannte Skeptiker oder Agnostiker oder Freidenker sein, wenn nur die Patrone dafür Sorge tragen wollen, dass es fähige, achtbare Männer und wahre Denker sind, die lauter die Wahrheit lieben und mit Ernst sie zu erforschen trachten.

5) Ich wünsche, dass die Professoren ihren Gegenstand streng naturwissenschaftlich behandeln, d. h. nach der bedeutendsten aller Wissenschaften, die es geben kann, ja die in gewissem Sinne eigentlich die einzige

Wissenschaft ist, nämlich die von dem unendlichen Seienden, ohne Bezug oder Verlass auf irgend welche angenommene, specielle, ausnahmsweise oder sogenannte wunderbare Offenbarung. Ich möchte diesen Gegenstand ebenso betrachtet haben wie Astronomie oder Chemie. Ich habe absichtlich bei der Beschreibung des Gegenstandes der Vorlesungen nur allgemeine Gesichtspunkte angedeutet, denen Rechnung zu tragen ich persönlich von den Professoren erwarten würde. Aber sie sollen in keiner Weise bei der Behandlung ihrer Aufgabe irgendwie gebunden sein. So z. B. können sie (und es wird sich dies sogar empfehlen) frei erörtern alle Fragen über die Begriffe des Menschen von Gott oder dem Unendlichen, dem Ursprung, der Natur und Wahrheit dieser Begriffe, ob man irgend welche derartige Begriffe haben kann, ob Gott irgend welchen Beschränkungen unterworfen ist u. s. w., indem ich überzeugt bin, dass aus der freien Diskussion nur Gutes entspringen kann.

6) Die Vorlesungen sollen öffentlich und populär sein, d. h. nicht nur für Studierende der Universitäten, sondern für alle Kreise, da meines Erachtens der Gegenstand von allen studiert und erkannt werden sollte, mögen sie nun akademische Bildung erhalten oder nicht. Diese Erkenntnis bildet, wenn sie real ist, nach meinem Dafürhalten die Grundlage alles Wohlbefindens. Ich nehme an, dass das Honorar, so klein es auch sein mag, mit der gebührenden Stellung der Professuren und der geziemenden Wertschätzung der Vorlesungen im Einklang steht. Mein Rat geht weiter dahin, dass die Professoren neben den allgemeinen und populären Vorträgen eine specielle Gesellschaft aus Studenten bilden möchten, die in der üblichen Weise angeleitet und durch schriftliche und mündliche Prüfung und Disputation ausgebildet werden.

7) Was die Zahl der Vorlesungen betrifft, so muss Vieles dem einsichtigen Ermessen der Professoren anheimgestellt werden, aber ich sollte denken, dass der Gegenstand selbst in abstracto sich nicht in weniger als zwanzig Vorlesungen behandeln lässt, und oft wird auch diese Zahl überschritten werden.

8) Die Patrone mögen, wofern und wie oft sie es für geeignet halten, aus dem Reinertrag der Dotation Mittel oder Zuschüsse bewilligen zu einer wohlfeilen Publikation irgend einer der Vorlesungen oder eines Teiles derselben oder eines Auszugs daraus, der ihrer Vermutung nach von Nutzen sein dürfte.

9) Die betreffenden Patrone sollen alljährlich einem dazu berufenen Rechnungsbeamten in Edinburgh, der von Zeit zu Zeit von dem ordentlichen Oberrechnungsbeamten (lord ordinary on the bills) ernannt werden soll, und falls dieser verhindert ist, dem Rechnungsbeamten des Gerichtshofs Rechnung legen, der einen kurzen Auszug der Rechnungen und Anlagen anfertigen und beglaubigen soll, damit er in die Bücher des Gerichtsrates oder sonst wo protokolliert und aufbewahrt werden könne. Mein Wünschen und Hoffen geht nun dahin, dass diese Lehrstühle und Vorlesungen unter allen Klassen der Gesellschaft die wahre Erkenntnis Dessen wecken und fördern mögen, der da ist und neben dem Keiner und Nichts ist, in dem wir leben, uns bewegen und sind, und in welchem Alles besteht, ferner die Erkenntnis von des Menschen wahrer Beziehung zu Gott, den wahrhaft zu erkennen das ewige Leben ist. Wenn der Rest meines Vermögens in dem vorher definierten Sinne sich als unzureichend erweisen sollte, die oben für die vier Lehrstühle vorgesehenen Summen ganz auszuzahlen (es liegt indess, glaube ich, die Gefahr, dass sie verkürzt werden, nicht vor) dann soll von jedem Lehrstuhl eine verhältnismäßige Summe abgestrichen werden; und wenn andererseits ein Überschuss über die oben genannte Summe von 80000 Pfd. Sterling sich ergibt, so soll die eine Hälfte meinem Sohne, dem besagten Herbert Jakob Gifford als Leibrente gehören und seinen anderweitigen Leibeserben, abgesehen von den gesetzlichen Erben in den Erbgütern, und falls sie in Wegfall kommen, meinen unverheirateten Nichten zu gleichen Teilen als Nebenanteil. Die andere Hälfte soll zu gleichen Teilen meinen unverheirateten Nichten gehören. Ich wiederrufe hiermit alle Bestimmungen und Testamentsklauseln, die dem Datum dieser Urkunde,

nachdem sie rechtskräftig geworden ist, vorausliegen, und bestimme im voraus, dass irgend welche auf die gemachten Legate während meines Lebens den Betreffenden geleisteten Zahlungen als Abschlagszahlungen ihres Anteils angerechnet werden sollen. Ich gebe meine Einwilligung dazu, dass Vorliegendes einregistriert und aufbewahrt werde und verzichte auf dessen Wiederauslieferung. Urkundlich dessen, was hier auf dieser und den sechs vorausgehenden Seiten von dem besagten Adam West Gifford geschrieben ist und soweit es von meiner eigenen Hand nicht geschrieben und ausgefüllt ist, wurde von ihm mit den Randbemerkungen auf Seite 4 und 5 und dem Worte »ausschließend« auf Seite 3 Zeile 11 von oben, das auf eine Rasur geschrieben ist, zu Granton Haus in Edinburgh am 21. August 1885 vor den Zeugen Jakob Foulis, Doktor der Medizin, wohnhaft zu Edinburgh, Heriotstraße und Johann Campbell, Droschkenkutscher, wohnhaft Edinburgh, Mackenzieplatz No. 5 unterzeichnet.

Adam Gifford.

Jakob Foulis M. D. Heriotstraße, Edinburgh, Zeuge,

Johann Campbell, Droschkenkutscher, Mackenzieplatz, Zeuge.

Inhaltsverzeichnis.

IV. Vorlesung.

Positivistische Definitionen von Religion.

V. Vorlesung.

Meine eigene Definition von Religion.

VI. Vorlesung.

Das Unendliche in der Natur, im Menschen und in dem Selbst.

VII. Vorlesung.

Religion verschieden von Wissenschaft.

VIII. Vorlesung.

Die historische Methode.

IX. Vorlesung.

Die historische Behandlung religiöser Fragen.

X. Vorlesung.

Das vergleichende Studium der religiösen Probleme.

Erste Vorlesung.

Lord Giffords Vermächtnis.

Lord Giffords edle Stiftung eines Lehrstuhls für natürliche Theologie auf welchen ich von dem Senate dieser alten und berühmten Universität berufen zu werden die unverdiente Ehre hatte, reiht sich unzweifelhaft ein unter die bedeutungschweren Zeichen der Zeit.

Dieser Lehrstuhl wurde, wie Sie wissen, mit drei anderen an den Universitäten Edinburgh, St. Andrews und Aberdeen von dem verstorbenen Lord Gifford gegründet, einem schottischen Juristen, der durch Geschick, Ausdauer und Selbstverleugnung ein großes Vermögen sich erworben und es zu einer sehr angesehenen Berufsstellung gebracht hatte.

Über seinen persönlichen Charakter und seine Privatverhältnisse konnte ich von seinen Freunden nicht viel Auskunft erhalten. Auch stimmen sie nicht alle in dem Urteile, das sie sich von ihm gebildet, überein. Einige schilderten ihn mir als einen energischen, arbeitsamen, urteilsvollen Mann, der in seinem Berufe aufging, aber doch dabei die Sehnsucht nach Muße, nach einigen Stunden beschaulicher Ruhe empfand, die ihm erlauben sollte, über die großen Probleme des Lebens nachzudenken, jene alten Lebensfragen, die der praktische Mann von Jahr zu Jahr von der Hand weisen kann, die aber immer lauter und lauter an unsere Thüre pochen, je älter wir werden, und die sich nicht auf die Straße weisen lassen wie Bettler und Vagabunden. Wir alle kennen den praktischen

Mann der Welt, der uns sagt, er habe keine Zeit auf diese inneren Fragen zu lauschen, er bescheide sich mit dem, was die Kirche lehre oder was Männer weiser als er für ihn aufgestellt hätten, dass er gegen seine Nachbarn seine Pflicht zu thun sich bemüht habe und in allem Übrigen auf Gottes Gnade vertraue. Die Menschen verschanzen sich gern in ihren kleinen Festungen, halten die Brucken aufgezogen und die Fallgatter in Bereitschaft, jeden unwillkommenen Eindringling niederzuschmettern, oder um die Worte meines Freundes Mathias Arnold zu gebrauchen.

Ich wusste, dass die Menschen meist
In sich verschließen die Gedanken
Aus Furcht, sie möchten, wenn enthüllt,
Von Anderen unbeachtet bleiben.
Vielleicht gar harten Tadel finden.
Ich wusste auch, dass sie zumeist
In Masken wandeln, leben, weben
Den And'ren fremd und fremd sich selbst.

Dies war jedoch nicht der Eindruck, den Lord Gifford bei denen, die ihn am besten kannten, hinterließ. Einige seiner Verwandten und manche seiner näheren Freunde scheinen bisweilen uberrascht gewesen zu sein von dem Feuer und dem Ernste, mit welchem er uber religiöse und philosophische Dinge zu ihnen sprach. Selbst wenn er mit seinen Berufsgeschäften als Jurist vollauf zu thun hatte, war, wie man mir erzählte, das erste was er that, wenn er Samstags aus dem Parlamentshause zurückkehrte, dass er die Thure seiner Bibliothek hinter sich verschloss und sich seinen Lieblingsschriftstellern widmete. Fur Fachschriften hatte er dann kein Auge, bis am Montag die Berufsarbeit wieder aufgenommen werden musste. Eine besondere Buchersammlung stand in seinem Schlafzimmer. Unter ihnen brachte er während der Sitzungsperioden jeden Augenblick seiner freien Zeit und wahrscheinlich auch fast seine ganzen Ferien zu. Er widmete sich Plato sowohl wie Spinoza und las alte und neue Philosophie aller Richtungen, ebenso Poesie und das Beste der umlaufenden Tageslitteratur.

Aber die große Welt kannte ihn hauptsächlich als einen erfolgreichen Juristen, als einen Mann, der stets bereit war zu helfen bei jedem nützlichen und wohlthätigen Werk, der die herkömmlichen Formen öffentlicher Gottesverehrung acceptierte als notwendigen Tribut, den jeder Angehörige einer religiösen oder politischen Gemeinschaft zur Erhaltung der Ordnung, des Friedens und der mildthätigen Liebe zahlen muss. Während der letzten sieben Jahre seines Lebens hielt ihn eine schleichende Lähmung an das Krankenzimmer gefesselt. In dieser Zeit versenkte sich sein immer thätiger klarer und heiter gestimmter Geist mehr und mehr in das Studium der verschiedenen philosophischen und religiösen Systeme, christlicher sowohl wie nichtchristlicher, und er machte seinen Verwandten gegenüber daraus kein Geheimnis, dass er durch diese Studien dahin geführt worden sei, manche Ansichten aufzugeben, die sie und er selbst für wesentliche Bestandteile des Christentums zu halten sich von Jugend an gewöhnt hatten. Es kann darüber kein Zweifel bestehen, dass er mit Entschiedenheit alle Wunder verwarf, sei es als Richter aus Mangel an überzeugenden Beweisen, sei es als Christ, weil sie ihm in offenem Widerspruch mit dem erhabenen Geiste der Lehre Christi zu stehen schienen. Doch blieb er immer ein wahrhaft frommer Christ, der mehr auf das große Wunder von Christi Leben und Lehre auf Erden vertraute, als auf die kleinen Wunder, welche von vielen seiner Anhänger ihm zugeschrieben werden. Einige seiner Vorträge und handschriftliche Notizen sind noch vorhanden und können, wenn sie möglicherweise einmal veröffentlicht werden, Licht auf die stufenweise Entwickelung seiner religiösen Ansichten werfen.[1] Später gab ihm seine Erhebung zum Richter verhältnismäßige Muße. Er hielt von Zeit zu Zeit Vorträge über ästhetische, litterarische und philosophische Gegenstände, aber er scheint nie Anstoß erregt zu haben, und diejenigen, die ihn kannten, hatten kaum eine Ahnung davon, dass dieser

1) Sie sind seitdem gedruckt, aber nicht veröffentlicht worden.

unermüdlich thätige Jurist in seinen Gedanken ganz vertieft war in Spinoza's Ethik oder die Metaphysik der Religion.

Und doch ergab sich bei der Eröffnung seines Testamentes, dass diesem ausgezeichneten Mann nach der reichlichen Versorgung seiner Familie augenscheinlich nichts mehr am Herzen lag, als der Welt zu einer klareren Einsicht in die großen Probleme des Lebens zu verhelfen und richtigere und erleuchtetere Ansichten über den Ursprung, die geschichtliche Entwickelung und den wahren Zweck der Religion zu verbreiten, als er selbst sich in seiner geschäftigen Laufbahn hatte erwerben können, und damit zu einer künftigen ehrlichen Verständigung zwischen den beiden sich jetzt gegenüberstehenden Parteien beizutragen, den Gläubigen und den Ungläubigen, wie man sie nennt, ohne zu bedenken, dass, wie wir alle durch trübe Scheiben nur undeutlich sehen, wir mittels unserer Worte uns nur unbehülflich und nicht immer richtig ausdrücken können.

Lassen Sie mich einige Auszüge aus dem merkwürdigen Testamente geben.

»Ich, Adam Gifford, vormals Senator des Richterkollegs in Schottland – –, mache nach genauer und reiflicher Erwägung meines Vermögens und Besitztums – –, der gerechten Ansprüche und Erwartungen meines Sohnes und meiner Verwandten – –, und da ich mich für verpflichtet halte, einen Teil meiner Mittel zur Förderung der öffentlichen Wohlfahrt und der Sache der Wahrheit zu verwenden, hiermit mein Vermächtnis, Testament und letzten Willen: meinen Leib gebe ich der Erde wieder, damit die übrigbleibenden Stücke und Bestandteile desselben zu neuen Verbindungen verwendet werden können, meine Seele aber gebe ich Gott, in welchem und mit welchem sie immer war, dass sie in ihm und mit ihm auf ewig in engerer und bewussterer Vereinigung lebe.«

Nachdem Lord Gifford dann weiter erklärt hat, dass er nach reichlicher Vorsorge für seine Verwandten sich für verpflichtet halte, was darüber hinaus übrig sei, zum Wohle seiner Mitmenschen zu verwenden, fährt er fort.

»Da ich während vieler Jahre die tiefe und feste Überzeugung gewonnen hatte, dass die wahre Erkenntnis Gottes, d. h. die Erkenntnis der Existenz, der Natur und der Attribute des Unendlichen, des Alls, der ersten und einzigen Ursache, d. h. der einen und einzigen Substanz und des einen und einzigen Seins, dass die wahre und im Herzen empfundene (nicht bloß nominale) Erkenntnis der Beziehungen des Menschen und des Universums zu Gott, und die Erkenntnis der wahren Grundlage aller Ethik und Moral, da ich, sage ich, überzeugt war, dass diese Erkenntnis, wenn sie wirklich im Herzen empfunden und wirksam wird, das Mittel zum höchsten Wohlbefinden des Menschen und die sichere Grundlage für seine Vervollkommnung bilde, so habe ich mich entschlossen, Lehrstühle oder Kollegien zu stiften und einzurichten, um das Studium der genannten Gegenstände zu fördern, und gesunde Ansichten darüber unter der gesamten Bevölkerung Schottlands zu verbreiten.«

In einem späteren Paragraphen seines letzten Willens erklärt er genauer und vollständiger, was er unter natürlicher Theologie und gesunden Ansichten versteht, und welche Gegenstände er besonders behandelt zu sehen wünscht.

»Natürliche Theologie im weitesten Sinne dieses Ausdrucks ist die Erkenntnis Gottes, des Unendlichen, des Alls, der ersten und einzigen Ursache, der einen und einzigen Substanz, des einen und einzigen Seins, der einzigen Realität und Existenz, die Erkenntnis der Natur und Attribute Gottes, die Erkenntnis der Beziehungen der Menschen und des ganzen Universums zu Gott, die Erkenntnis des Wesens und der Grundlage der Ethik und Moral und aller Verbindlichkeiten und Pflichten, die sich daraus ergeben.«

Hätte Lord Gifford nur dieses in seinem Testamente gesagt, so könnte man denken, er sei von jenen hohen und edlen, aber nicht grade seltenen Motiven eines Mannes beseelt gewesen, der seine eigenen speciellen Ansichten von Religion zum Nutzen der Menschheit weiter verbreitet und weiter geführt sehen möchte. Er würde zu jenen frommen Stiftern und

Wohlthätern dieses Landés gehören, wie Chichele, Wolsey, Heinrich VIII und anderen Patronen der Kirche in älterer Zeit. Aber nein. Und hier sehen wir die Weisheit und hochgesinnte Denkungsart des Lord Gifford:

»Die Professoren«, sagt er, »sollen keiner theologischen Prüfung unterworfen und die Ablegung irgend eines Eides oder die Unterzeichnung irgend eines Glaubensbekenntnisses oder ein Versprechen irgend welcher Art nicht erforderlich sein. Sie mögen irgend einer beliebigen Glaubensrichtung angehören oder gar keiner (und viele ernste und hochgesinnte Männer ziehen es vor, keiner kirchlichen Glaubensrichtung anzugehören); sie mögen zu irgend einer Religion oder Gedankenrichtung oder wie bisweilen gesagt wird, zu keiner Religion sich bekennen; sie mögen sogenannte Skeptiker oder Agnostiker oder Freidenker sein, wenn nur die Patrone dafur Sorge tragen wollen, dass sie fähige und achtbare Männer und wahre Denker sind, die lauter die Wahrheit lieben und sie mit Ernst zu erforschen suchen.«

Ferner:

»Ich wünsche, dass die Professoren ihren Gegenstand streng naturwissenschaftlich behandeln, als die bedeutendste aller Wissenschaften, die es geben kann, ja die in gewissem Sinne eigentlich die einzige Wissenschaft ist, nämlich die von dem unendlichen Seienden, ohne Bezug und Verlass auf irgend welche angenommene, specielle, ausnahmsweise oder sogenannte wunderbare Offenbarung. Ich möchte diesen Gegenstand ebenso betrachtet haben wie die Astronomie oder Chemie. Ich habe absichtlich bei der Beschreibung des Gegenstandes der Vorlesungen nur allgemeine Gesichtspunkte angedeutet, denen Rechnung zu tragen ich persönlich von den Professoren erwarten würde. Aber sie sollen in keiner Weise bei der Behandlung ihrer Aufgabe irgendwie gebunden sein. So z. B. können sie — und es wird sich dies sogar empfehlen — frei erörtern alle Fragen über die Begriffe der Menschen von Gott oder dem Unendlichen, dem Ursprung, der Natur und Wahrheit dieser Begriffe, ob man irgendwelche derartige

Begriffe haben kann, ob Gott irgend welchen Beschränkungen unterworfen ist u. s. w., indem ich überzeugt bin, dass aus der freien Diskussion nur Gutes entspringen kann.«

Sie werden jetzt verstehen, warum ich die Gründung dieser Lehrkanzeln ein Zeichen und zwar ein sehr wichtiges Zeichen der Zeit nenne. Man hat unser neunzehntes Jahrhundert, das nun bald zur Rüste geht, charakterisiert als ein Jahrhundert des Fortschritts und der Aufklärung auf allen Gebieten menschlicher Erkenntnis, in der Wissenschaft, Gelehrsamkeit Philosophie und Kunst. Nur in der Religion, sagt man, sind wir dieselben geblieben. Alles Andere unterlag der Veränderung, wurde vervollkommnet und verbessert; neue Entdeckungen wurden gemacht, welche das ganze Angesicht der Erde umgestalteten, unsere Philosophie, unsere Gesetze, selbst unsere Sittlichkeit lassen die Einwirkung des neunzehnten Jahrhunderts, ja sämtlicher neunzehn Jahrhunderte die seit Beginn unserer Zeitrechnung darüber hingegangen sind, erkennen; nur unsere Religion, sagt man, und nicht ohne einen gewissen Stolz, ist davon unberührt und unverändert geblieben, wenigstens in allen ihren wesentlichen Elementen.

Ob dem wirklich so ist, hängt davon ab, was wir unter den wesentlichen Elementen der Religion verstehen. In der Religion sind mehr als sonstwo nur zu oft wesentliche Elemente als unwesentlich und was noch schlimmer ist, unwesentliche als wesentlich behandelt worden. Der Nachweis, dass das Christentum des Konzils von Nicäa nicht in allen wesentlichen Punkten genau dasselbe wie das Christentum der Bergpredigt ist, dass auf alle Fälle die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts das Christentum des päpstlichen Roms nicht für wesentlich identisch mit dem des Konzils von Nicäa erachteten, dürfte dem Historiker keine großen Schwierigkeiten bereiten. Während der neunzehn Jahrhunderte, in welchen die Religion Christi die Geschicke der Welt beherrschte, hat eine Wandlung stattgefunden, mögen wir sie nun Wachstum oder Verfall nennen. Es bleibt indess die Thatsache bestehen, dass, während auf allen anderen Gebieten des menschlichen

Denkens das Neue stets willkommen ist, irgend eine Neuerung in der Religion im allgemeinen finsteren Blicken begegnet. Ja selbst wenn wir in der Religion gesundes Wachstum und natürlich voranschreitende Entwickelung zu sehen glauben, so nimmt diese gewöhnlich den Charakter des Rückschrittes an, einer Rückkehr zu den ursprünglichen Absichten des Stifters der Religion, einer Restauration oder einer Reform im etymologischen Sinne dieses Wortes, d. h. eines Zurückgehens auf die ursprüngliche Form.

Warum sollte dem so sein? warum sollte in allem Anderen Fortschritt und Entwickelung herrschen, nur in der Religion nicht? Die gewöhnliche Antwort, dass die Religion auf göttlicher und wunderbarer Offenbarung beruhe, und deshalb nicht verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig sei, ist weder wahr noch ehrlich. Von dieser Stelle aus ein derartiges Argument geltend zu machen, würde mit dem Andenken des Stifters dieses Lehrstuhls in Widerspruch stehen, der die Religion »ohne Bezug oder Verlass auf irgendwelche angenommene ausnahmsweise und sogenannte wunderbare Offenbarung« behandelt zu sehen wünschte. Diejenigen, die sich dieses Argumentes bedienen, scheinen auch thatsächlich zu vergessen, dass sie sich selbst widersprechen. Das alte wie das neue Testament halten sie für göttliche Offenbarung, und doch werden sie nicht in Abrede stellen können, dass das neue Testament einen entschiedenen Fortschritt gegen das alte darstellt. Durch alle Evangelien scheint der eine tiefe Grundton zu dringen: »ihr habt gehört, dass von den Alten gesagt wurde — ich aber sage euch.« Wir können sogar einen Schritt weiter gehen. Wir wissen, dass einige Grundlehren des Christentums in den Augen der Juden irreligiös waren. Die Idee eines Gott Sohnes war den Juden nicht nur neu, sie war in ihren Augen auch eine Gotteslästerung und des Todes würdig. Und dennoch ist eben diese Idee zur Grund- und Ecksäule einer neuen Religion geworden, die sich selbst nicht die Zerstörung, sondern die Erfüllung der alten nennt.

Die Idee der Offenbarung enthält nichts, was eine voranschreitende Entwickelung ausschließt. Denn welche Definition von Offenbarung wir auch immer annehmen mögen, sie ist immer als eine Verbindung und Mitteilung zwischen dem Göttlichen einerseits und dem Menschlichen andererseits aufzufassen. Geben wir selbst zu, dass das göttliche Element in der Offenbarung d. h. alle in der Offenbarung enthaltene Wahrheit unveränderlich ist, so würde doch das empfangende menschliche Element immer den Zufällen und Schwachheiten der menschlichen Natur unterworfen bleiben. Dieses menschliche Element kann in keiner Religion jemals eliminiert werden, sicherlich nicht in unserer eigenen, wofern wir nicht etwa nicht nur für den Stifter unserer Religion und seine Jünger, sondern auch für deren Schüler und eine ganze Reihe von Nachfolgern und Stellvertretern Christi Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen. Dieses menschliche Element in allen Religionen außer Betracht zu lassen wäre dasselbe, wie wenn man bei der Aufnahme und Bestimmung der Farben des Lichts das Auge als das aufnehmende und bestimmende Element außer Betracht lassen wollte. Wir wissen mehr von der Sonne, als unsere Vorfahren, obgleich dieselbe Sonne, die über sie schien, auch über uns scheint. Und wenn die Astronomie durch ihre Fernröhren, welche die Kraft des menschlichen Auges verstärkten, Nutzen gewann, so sollte auch die Theologie nicht von der Hand weisen, was immer die Fernsicht menschlicher Vernunft in ihrem Bemühen, eine wahrere und reinere Idee von dem Göttlichen zu erlangen, steigern kann. Ein Schleier wird immer bleiben. Kein Astronom wird ohne verdunkelte Linsen in die Sonne zu blicken wagen. Auch wir Menschen werden auf das Jenseits der Dinge immer nur gleichsam durch trübe Scheiben blicken dürfen. Aber wie auf allen anderen Forschungsgebieten, so verlangen wir auch in der Religion immer mehr Licht, dass die Dunkelheit immer mehr schwinde. Wir verlangen, nennen wir es Leben, Wachstum, Fortschritt oder Entwickelung, wir verlangen nicht völlige *Ruhe, völligen Stillstand, Erstarrung und Tod.*

Nun erscheint mir, ich wiederhole es, die Begründung dieses Lehrstuhls für natürliche Theologie als ein bedeutungsschweres Zeichen der Zeit. Lord Gifford, ein verständiger Beobachter der Welt wie er war, muss über die ungeheueren Fortschritte, die alle anderen Wissenschaften während seines Lebens gemacht, und über die wachsenden Vorteile, welche sie der Gesellschaft gebracht hatten, erstaunt gewesen sein. Und so sagt er denn in den deutlichsten Worten:

»Ich wünsche die natürliche Theologie von meinen Professoren wie Astronomie und Chemie behandelt zu sehen, nämlich streng naturwissenschaftlich, als die größte aller Wissenschaften, die es geben kann, und die in gewissem Sinne eigentlich die einzige Wissenschaft ist.«

Was soll dies bedeuten? Es besagt, wie mir scheint, dass dieser scharf beobachtende und klar denkende schottische Jurist, der den Fortschritten menschlicher Erkenntnis nur aus einer gewissen Entfernung folgen konnte, die Überzeugung gewonnen hatte, dass die Theologie nicht fernab vom weiter rauschenden Strome menschlicher Erkenntnis stehen bleiben sollte, dass sie nicht nach Beweisregeln und kritischen Grundsätzen behandelt werden sollte, die von jenen, welchen alle anderen Wissenschaften und besonders seine eigene Wissenschaft, die Jurisprudenz, Stärke, Leben und kräftiges Wachstum verdanken, verschieden sind, sondern dass sie ihre Stelle als Wissenschaft unter den anderen Wissenschaften einnehmen sollte, ohne Furcht vor Gefahren und vertrauend auf den unausbleiblichen Triumph der Wahrheit. Er wünschte, dass die schottischen Universitäten, was immer andere Universitäten sagen möchten, die Führung übernehmen und die rechte Hand entgegenstrecken und Umgang pflegen möchten mit dem jüngstgeborenen Kinde des neunzehnten Jahrhunderts, mit der neuesten unter den Wissenschaften, mit der Wissenschaft der Religion.

Es gibt Leute, die offen erklären, dass schon der Name Religionswissenschaft sie mit Schrecken erfülle. Allein wenn sie dieser neuen Wissenschaft näher treten wollten, würden

sie bald finden, dass hinter dem Namen sich nichts birgt, wovor sie zu erschrecken brauchen. Denn worin besteht diese Wissenschaft? Zunächst in einer sorgfältigen Sammlung aller Thatsachen der Religion; zweitens, in einer Vergleichung der Religionen, um zu ermitteln was jeder einzelnen eigentümlich und was allen gemeinsam ist; drittens, in dem Versuche, auf Grund des so gesammelten Materials die wahre Natur, den Ursprung und den Zweck aller Religionen zu entdecken.

Ich frage also, wo liegt die Gefahr? Warum sollten die Universitäten zögern, die Religionswissenschaft ebenso anzuerkennen, wie die Sprachwissenschaft und die Wissenschaft des Denkens? Die ersten Universitäten, welche für die Errichtung von Lehrstuhlen für das vergleichende Studium der Weltreligionen Sorge trugen, waren die des kleinen, mutigen Holland. Im Jahre 1880 folgte ihrem Beispiele Frankreich und Herr Reville war der erste, der als Professor der Religionswissenschaft an das College de France berufen wurde. 1886 wurde an der Ecole des Hautes Etudes in Paris eine besondere Abteilung für das Studium der Religionen gegründet. In Deutschland wurden die Vorlesungen uber die großen Weltreligionen in der Regel von denjenigen Professoren gehalten, welche die Sprachen lehrten, in denen die betreffenden heiligen Bücher abgefasst waren. Dies ist eine ausgezeichnete Methode, vielleicht die beste, die ausgedacht werden konnte. Der Professor des Arabischen las also über den Koran, der Professor des Persischen über das Avesta, der Professor des Sanskrit über den Veda, der Professor des Hebräischen über das alte Testament. Vor kurzem wurden jedoch auch in Deutschland besondere Lehrstühle für vergleichende Theologie geschaffen und selbst an der römisch-katholischen Universität Freiburg hat dieses neue Studium einen würdigen Vertreter gefunden.[1])

Manchem mag es befremdlich erscheinen, dass Lord

1) Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit. Eine akademische Antrittsrede von Dr. Edmund Hardy. Freiburg im Breisgau 1887.

Gifford den Wunsch geäußert haben sollte, die Religionswissenschaft möge streng naturwissenschaftlich behandelt werden. Er dachte vielleicht nur an die Methode der Naturwissenschaften. Aber es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass er mehr damit meinte, dass er in dem Menschen einen integrierenden Teil, ja die eigentliche Krone der Natur sah, und deshalb die Religion als ein unter dem natürlichen Einfluss der umgebenden Natur von selbst sich ergebendes und notwendiges Produkt des Menschengeistes behandelt zu sehen wünschte. Wenn die Religion, wie wir sie bei den Völkern aller Zeiten finden, ein natürliches Produkt des Menschengeistes ist — und wer möchte dies leugnen? — und wenn der Menschengeist in seiner historischen Entwickelung von der Natur, an deren Brüsten er Nahrung, Leben und Gedeihen findet, nicht losgelöst werden kann, so hat die Religionswissenschaft sicher ebensogut wie die Sprachwissenschaft ein Recht darauf, unter die Naturwissenschaften gerechnet zu werden.

Diese Betrachtungsweise schließt jedoch keineswegs ein historisches Studium der Religion aus. Ich glaube sogar, dass der interessantere, wenn nicht wichtigere Teil der Religionswissenschaft es unstreitig mit der sogenannten historischen Entwickelung des religiösen Denkens und der religiösen Sprache zu thun hat. Mit der Sprachwissenschaft verhält es sich ebenso. Sie gehört unzweifelhaft zu den Naturwissenschaften. Aber wir sollten niemals vergessen, dass sie auch als historische Wissenschaft von hohem Interesse ist. Die Grenzlinie zwischen den Naturwissenschaften und den historischen Wissenschaften lässt sich eben nicht so leicht und scharf ziehen, wie manche Philosophen sich einbilden, die selbst die Sprachwissenschaft als eine ausschließlich historische Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen möchten. Alles hängt hier wie sonst von der geeigneten Definition der von uns verwendeten Ausdrücke ab. Sind wir uns einmal klar darüber, was wir unter Naturwissenschaften, was unter historischen Wissenschaften verstehen, so werden wir uns rasch verständigen.

Bleiben noch Differenzen, so müssen wir uns zufrieden geben. Sonst ist alles Streiten für und wider rein Zeitverschwendung und führt zu keinem Ende.[1]

Von meinem eigenen Standpunkt aus, den ich nicht von Neuem zu rechtfertigen brauche, kann ich Lord Giffords Bezeichnung der Religionswissenschaft als Naturwissenschaft in den beiden Bedeutungen nehmen, welche dieser Ausdruck zulässt. Ich teile mit ihm die Überzeugung, dass die Methode, welcher die Naturwissenschaften ihre größten Triumphe verdanken, nämlich die kritische Sichtung der Thatsachen, auch für die Religionswissenschaft die angemessenste sein wird. Ich stimme ihm auch darin bei, wenn er in dem Menschen nach seinem rein phänomenalen Charakter einen Teil der Natur, ja ihre höchste Vollendung sehen will, sodass, wenn sich zeigen lässt, dass die Religion das natürliche Produkt unserer Fähigkeiten ist, wir leicht die Religionswissenschaft als eine Naturwissenschaft in der umfassendsten Bedeutung dieses Ausdrucks nehmen dürfen. Jedenfalls hoffe ich den Absichten des Stifters dieses Lehrstuhls am besten zu entsprechen, wenn ich diese Vorlesungen verwende erstens auf eine sorgfältige Sammlung der Thatsachen der Religion; zweitens auf eine Vergleichung der Thatsachen unter sich; drittens auf eine Interpretation ihrer Bedeutung.

Aber Lord Gifford hat nicht nur angedeutet, was er hauptsächlich in diesen Vorlesungen über natürliche Theologie behandelt haben wollte, er hat noch sorgfältiger angegeben, von welchem Geiste, wie er hoffte, seine Professoren sich leiten lassen sollten. Und dies erscheint mir als der charakteristischste Zug in seinem Vermächtnis. Lord Gifford war augenscheinlich in den Augen der Welt ein frommer und religiöser Mann. Sie haben gehört, wie er in seinem Testamente die Überzeugung zum Ausdruck brachte, dass die wahre Erkenntnis Gottes das Mittel zum höchsten Wohlbefinden des

1) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache (bearbeitet von Böttger) I² S. 1 Die Wissenschaft der Sprache in ihrer Stellung als Naturwissenschaft.

Menschen und die sichere Bürgschaft für seine Vervollkommnung bilde. Indes war seine Überzeugung, dass alle wissenschaftliche Untersuchung völlig frei sein müsse, wenn sie von Nutzen sein sollte, so stark, dass er von irgend welchen Beschränkungen bei der Wahl seiner Professoren nichts hören wollte.

»Sie mögen«, sagt er, »irgend einer beliebigen Glaubensrichtung angehören oder überhaupt keiner; sie mögen zu irgend einer Religion oder zu gar keiner sich bekennen, sie mögen sogenannte Skeptiker oder Freidenker sein, haben sie sich nur als Männer bewiesen, die lauter die Wahrheit lieben und sie mit Ernst zu erforschen suchen.«

In dieser That hochherziger Liebe und zugleich in diesem unerschütterlichen Glauben an den unzerstörbaren Charakter der Religion dürfen wir sicher ein Zeichen der Zeit erkennen. Wäre ein solches Testament vor fünfzig Jahren möglich gewesen? Hätte irgend eine englische oder schottische Universität eine Professur unter diesen Bedingungen angenommen? Ich möchte es bezweifeln. In der bereitwilligen Annahme dieser Bedingungen seitens der schottischen Universitäten sehe ich den besten Beweis dafür, dass unser neunzehntes Jahrhundert auch in dem Studium und der wahren Wertschätzung der Religion nicht stehen geblieben ist.

Als zuerst im Geheimen die Vermutung laut wurde, dass eine dieser Gifford-Professuren wahrscheinlich mir angeboten werden würde, erwiderte ich gleichzeitig meinen Freunden in Edinburgh, Glasgow, St. Andrews, dass ich dafür nicht kandidieren könne. Es traf sich, dass ich zur selben Zeit benachrichtigt wurde, dass meine eigene Universität meine Dienste wieder nötig haben dürfte. Ich empfand auch sehr eindringlich, dass ich in meinen Jahren nicht neue Pflichten übernehmen, sondern wo möglich lieber das Werk, das ich unter den Händen hatte, vollenden solle. Wenn ich Ihnen sage, dass ich eine neue Ausgabe des Rigveda übernommen, welche sechs Bände jeden zu ungefähr tausend Quartseiten umfasst, dass ich daneben an eine englische Übersetzung der

Hymnen dieses Veda die letzte Hand zu legen hatte, — gar nicht zu reden von den neuen Ausgaben mehrerer meiner anderen Schriften. die wie ich selbst alt und antiquiert geworden waren —, so werden Sie mir es wohl glauben, dass so stark auch die Versuchung und so hoch auch die Ehre war, dass man an mich als einen geeigneten Kandidaten gedacht haben sollte, ich es für gut hielt, in einen neuen Feldzug nicht einzutreten.

Als ich aber von Ihrem Kanzler benachrichtigt wurde, dass ich von dem Senate Ihrer Universität berufen worden sei, obgleich ich nicht kandidiert hatte, und zwar einstimmig berufen worden sei, da hatte ich doch nicht Festigkeit genug, nein zu sagen. Ob ich klug oder thöricht gehandelt habe, muss die Zukunft lehren. Allein nachdem ich einmal ja gesagt hatte, war es mir, ich muss es gestehen, als beginne für mich ein neues Leben. Manche von den Arbeiten, mit denen ich beschäftigt war, musste über Bord geworfen werden Aber ich hatte jetzt eine Gelegenheit, und zwar eine glänzende Gelegenheit, die Arbeit meines Lebens zusammenzufassen.

Verzeihen Sie mir, wenn ich jetzt auf kurze Zeit von mir selbst rede. Ich weiß, es ist sehr unrecht und klingt gewiss recht selbstisch. Aber ich muss Ihnen in den Hauptumrissen meine Lebensarbeit vorführen, Ihnen darlegen, weshalb ich hoffe, in diesen Vorlesungen zusammenfassen zu können, was, wie mir scheint, aufbewahrt zu werden verdient, und gleichzeitig Ihnen auch die Endergebnisse lebenslanger Arbeit vor Augen stellen, die den Dingen gewidmet waren, welche die Griechen τὰ μέγιστα, die höchsten, nennen. Im Jahre 1841 begann ich in Leipzig als Student der klassischen Philologie meine Studien unter Gottfried Hermann, Haupt, Westermann, Nobbe und Stallbaum. Dieses waren damals große Namen und ausgezeichnete Lehrer. Aber noch vor Erlangung des Doktorgrades wurde ich durch die Philosophie abgelenkt und hörte die Vorlesungen von Christian H. Weiße, Drobisch, Hartenstein und Lotze. Leipzig war damals reicher an großen Lehrern, als irgend eine andere Universität

Deutschlands. Hartenstein vertrat die klassisch kantische Schule; Drobisch war Herbartianer; Weiße machte für Hegel Propaganda; Lotze entwickelte damals als junger Privatdocent ein eigenes philosophisches System, welches, wie ich glaube, jetzt auch in Schottland die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen beginnt. Damals bildete ich mir ein, ich sei Hegelianer, und ich entsinne mich noch recht gut, als ich meine Schlussprüfung in Leipzig ablegte und mit meinem Examinator Professor Drobisch über die bezüglichen Verdienste Hegels und Herbarts lange Zeit in lateinischer Sprache hin- und hergestritten hatte, dass Drobisch, der damals Dekan der philosophischen Fakultät war und der, wie ich glaube, jetzt noch in Leipzig thätig ist, mich mit folgenden Worten anredete: Vir doctissime, quamvis nostris sententiis toto coelo distemus, tamen te creo atque pronuntio magistrum Artium et Doctorem Philosophiae in Universitate nostra. Die Dissertation, die ich 1843 zur Erlangung der Doktorwürde schrieb, handelte über das dritte Buch von Spinoza's Ethik de affectibus

Inzwischen wurde ich wie viele andere junge Philosophen von Schellings Ruf nach Berlin gezogen, wo ich seine Vorlesungen hörte und bald mit dem alten Weisen persönlich bekannt wurde. Er war zu jener Zeit schon ein alter Mann, mehr Poet und Prophet als Philosoph; seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Religion eröffneten mir aber manche neue Gesichtspunkte. Ich war voll Bewunderung für seine tiefen und umfassenden Ideen. Trotzdem war ich unwillkürlich betroffen von den wie mir schien unbegründeten Behauptungen bezüglich der alten Religionen des Ostens. Ich hatte in Leipzig Arabisch unter Fleischer und Sanskrit unter Brockhaus studiert und las damals in Berlin Persisch mit Rückert. Obgleich ich fast noch ein Knabe war, war Schelling doch gern bereit, auf einige meiner kritischen Bemerkungen zu hören, und auf seinen Wunsch übersetzte ich damals für ihn einige der wichtigsten Upanischaden aus der altvedischen Litteratur. Diese Übersetzung konnte ich niemals wieder erhalten. Erst 1879 publicierte ich in meinen Heiligen Büchern

des Ostens[1]) eine neue und, wie ich hoffe, sorgfältigere Übersetzung dieser theosophischen Abhandlungen.

Ich sah bald, dass die Upanischaden nur das späteste Erzeugnis der vedischen Litteratur seien. Um ihre Vorgeschichte kennen zu lernen und das historische Wachstum des indischen Geistes während des vedischen Zeitalters würdigen zu können, mussten die alten Hymnen des Veda studiert werden. Ich erinnere mich noch einer sehr interessanten Unterredung, die ich mit Schopenhauer in Frankfurt über die relative Wichtigkeit der vedischen Hymnen und der Upanischaden hatte. Er war der Ansicht, die Upanischaden seien der einzig wichtige Teil des Veda, der studiert zu werden verdiene; alles übrige sei Priesterwirtschaft. Seine eigene Philosophie, erklärte er, gründe sich auf die Upanischaden, die, wie er in einer seiner Schriften sagte »der Trost meines Lebens gewesen sind und auch der Trost meines Sterbens sein werden.«[2]) Ich meinerseits glaubte, ein historisches Studium der vedischen Religion müsse mit den Hymnen des Rigveda beginnen, da sie nach Inhalt und Form die Vorgeschichte zu den Upanischaden enthielten. Damals war nur das erste Buch des Rigveda, die Sammlung der Hymnen, von Friedrich Rosen veröffentlicht worden. Rosen war gestorben, bevor noch der erste Band gedruckt war. In mir hatte sich die Überzeugung befestigt, dass vor der vollständigen Veröffentlichung des ganzen Rigveda alle mythologischen und religionswissenschaftlichen Theorien ohne sichere Grundlage bleiben würden. Diese Idee nahm mich vollständig in Beschlag. Jung und, ich sollte hinzufügen, sorglos wie ich war, ging ich, statt meine Arbeit als Professor an einer deutschen Universität aufzunehmen, nach Paris, um Burnouf zu hören und die Handschriften des Veda und des umfangreichen Kommentars abzuschreiben und zu vergleichen. Es war ein schweres Stück Arbeit, bergeshoch. Denn Sanskrit war damals nicht so bekannt wie jetzt

1) Sacred Books of the East. vol. I. XV

2) Vgl. Upanishads translated by Max Müller Sacred Books of the East. vol. I. p. LXI

und die ganze Litteratur, auf welcher Sâyanas großer Kommentar zum Rigveda beruht, war damals fast vollständig terra incognita. Sie musste erst entdeckt und aus Handschriften in der königlichen Bibliothek, wie sie damals hieß, oder aus Burnoufs Privatbibliothek studiert werden. Oft überkam mich der entmutigende Gedanke, ich müsse wohl die ganze Sache aufgeben und würde am besten als Privatdocent an eine deutsche Universität zuruckkehren. Denn während meines ganzen Aufenthaltes in Paris hatte ich wie seither immer, ich schäme mich nicht es zu sagen, mit diesen drei Fingern für meinen Unterhalt zu sorgen. Von Burnouf ermutigt und unterstützt harrte ich aus. Als ich so weit war, dass mit dem Druck des ersten Bandes begonnen werden konnte, kam ich nach England, wie ich dachte nur für wenige Wochen, um einige Handschriften im Ostindischen Hause in der Leadenhall-Straße zu vergleichen und die Bekanntschaft mit Professor Wilson, dem damaligen Nestor der eigentlichen Sanskritgelehrten in Europa zu machen. Neue Wolken sammelten sich an meinem Horizonte. Die kaiserliche Akademie zu St. Petersburg, die grade damals großes Interesse fur die indische Litteratur bekundete, hatte für eine Ausgabe des Rigveda mit dem Sâya*n*a-Kommentar große Summen bewilligt. Sie hatte an die Ostindische Gesellschaft die Anfrage gerichtet, ob sie zu diesem Zwecke eben die Handschriften, um deretwillen ich nach London gekommen war, hergeliehen bekommen könne. Gleichzeitig hatte Professor Wilson im Auftrage der Ostindischen Gesellschaft an die gelehrtesten Pandits in Indien Einladungen ergehen lassen mit der Anfrage, ob sie eine Ausgabe des Rigveda in Indien zu übernehmen geneigt seien. Alle meine Pläne schienen in sich zusammenzusinken. Ich war in großer Unruhe. Aber ich will Sie damit nicht aufhalten. Genug, die Pandits in Indien lehnten die Herausgabe des Rigvedatextes nebst Kommentar einfach aus dem Grunde ab, weil das Studium der vedischen Litteratur damals in Indien völlig darniederlag. Die Direktoren der ehemaligen Ostindischen Gesellschaft hielten es nicht für angezeigt, die

Handschriften des Rigveda gerade in dem Augenblicke, als ich zu deren Benutzung nach London gekommen war, der kaiserlichen Akademie zu St. Petersburg zu überlassen. Auf die Empfehlung meines alten Freundes Professor Wilson betraute mich die Ostindische Gesellschaft mit der Herausgabe des Rigveda auf ihre Kosten.

Ich nahm das Anerbieten nicht leichten Herzens an. Es bedeutete für mich die Aufgabe meiner Universitätskarriere in Deutschland und, mehr noch als dies, harte, schwere Arbeit und das schmalste Einkommen auf eine Reihe von Jahren hinaus. Bezüglich des Sâyana Kommentars gab ich mich keiner Täuschung hin. Ich wusste, dass er die conditio sine qua non für alles wissenschaftliche Studium des Veda bilde. Ich hatte aber genug davon gesehen, um zu wissen, dass er jedenfalls nicht den Schlüssel zum eigentlichen Verständnis der alten Veda-Hymnen enthielt. Der Veda selbst war für mich überdies nur Mittel zum Zweck: eine Philosophie der Mythologie und Religion sollte auf zuverlässigerem Material aufgebaut werden, als dies Schelling in seiner späteren Philosophie der Religion und Mythologie hatte thun können.

Während ich mich also entschloss, für Andere zu arbeiten und eine Ausgabe des Rigveda und seines Kommentars so vollkommen und fehlerlos zu Stande zu bringen, wie dies damals möglich war, machte ich mich gleichzeitig daran, meine eigene Arbeit zu fördern. Nachdem ich in Oxford Aufenthalt genommen und als Professor der neueren Litteratur und Sprache berufen worden war, widmete ich meine freie Zeit dem Studium der Sprachwissenschaft. Das Studium der Sprache bildet ebenso für das Studium der Philosophie wie für das der Mythologie die unerlässliche Voraussetzung und Einleitung. Welche Aufschlüsse die künftige Forschung auch immer über die wahre Natur der Sprache uns geben mag, vom rein praktischen Gesichtspunkt aus leuchtet es ein, dass die Sprache uns zum mindesten die Werkzeuge des Denkens liefert, dass für den Philosophen eine Kenntnis dieser Werkzeuge ebenso wesentlich ist, wie für den Schiffer die Kenntnis

seines Schiffes und seiner Ruder. Die Sprachwissenschaft, wie ich sie in meinen Vorlesungen zu Oxford behandelte, ist in ganz hervorragendem Maße eine analytische Wissenschaft. Wir nehmen die Sprachen wie wir sie finden, führen sie auf ihre ursprünglichsten Formen zurück, klassificieren sie und analysieren dann jedes einzelne Wort, bis wir auf Grundbestandteile stoßen, die weiterer Analyse widerstehen. Diese Grundelemente nennen wir Wurzeln und lassen sie vorderhand als letzte Thatsachen auf sich beruhen. Verfolgen wir dann die Weiterentwickelung der Worte, so gelangen wir zu einer Stufe, wo wir deutlich sehen können, wie aus einem und demselben Stamme eine Vielheit von Bedeutungen entspringt und sich abzweigt. Unter diesen ältesten Abzweigungen begegnet uns eine Anzahl von Wörtern, die uns aus der sogenannten alten Mythologie vertraut sind. Wir entdecken bald, dass diese mythologischen Ausdrücke keineswegs auf religiöse Begriffe beschränkt sind, sondern dass in der Sprachentwickelung während einer bestimmten Periode Alles in mythologischer Ausdrucksweise dargestellt werden kann oder muss. Im zweiten Bande meiner Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache suchte ich die Thatsache festzustellen, dass die Mythologie im eigentlichen Sinne dieses Wortes eine unausbleibliche Entwickelungsstufe des Menschengeistes sei, dass wir viele ihrer Rätsel mittels der Andeutungen, wie sie uns ein sorgfältiges Studium der allgemeinen Sprachentwickelung liefert, lösen können. Ich nannte diese eigentümliche Entwickelungsstufe oder diesen angegriffenen Zustand der Sprache einen Krankheitsprocess, obgleich sie wie viele Krankheiten eigentlich als eine zur Gesundung führende Krisis in dem jugendlichen Befinden des Menschengeistes erkannt werden sollte. Nur in einigen wenigen Fällen, auf die ich wegen ihrer geradezu verblüffenden Natur die besondere Aufmerksamkeit hinlenkte, konnte die Mythologie wirklich als eine Krankheit, wenn ich so sagen soll, als eine vorzeitige Verhärtung der organischen Gewebe der Sprache betrachtet werden, wenn nämlich ein Wort seine ursprüngliche Bedeutung

verloren und in der Folge nach den Anschauungen einer späteren Zeit gedeutet oder vielmehr misdeutet worden war. In einer Reihe von Essays suchte ich diesen Grundsatz weiter auszuführen. Sie bildeten die Grundlage der sogenannten vergleichenden Mythologie oder der Wissenschaft der Mythologie. Trotz vielfachen Widerspruchs, der sich seitens meiner Kritiker erhob hauptsächlich aus mangelndem Verständnis der Grundsätze, denen ich folgte, und aus mangelhaftem Erfassen der Gegenstände und Ziele, die ich im Auge hatte, ist die Wissenschaft der Mythologie jetzt ebenso fest begründet wie die Wissenschaft der Sprache.[1] Nichts hat meinen Glauben daran — ich kann es ehrlich sagen — so sehr bestärkt, als ein tapferer und energischer Angriff, der kürzlich von einem hochgelehrten und gewissenhaften Kritiker, ich meine Professor Gruppe, in seinen »griechischen Kulten und Mythen 1887« darauf gemacht wurde. Auf dieses Buch werde ich im Laufe meiner Vorlesungen noch öfters zurückkommen müssen. Ich werde oft meine völlig abweichende Ansicht zum Ausdruck zu bringen haben. Aber bevor es zwischen uns zu Auseinandersetzungen kommt, möchte ich einem so gelehrten, ernsten, ehrlichen und ehrenwerten Gegner öffentlich die Hand schütteln.

Diese mythologischen Forschungen führten mich naturgemäß auf das Problem zurück, von dem ich ausgegangen war, auf das Problem von dem Ursprung und Wachstum der Religion. Eine ähnliche Vorladung oder Aufforderung wie die, welcher ich heute Folge leistete, nämlich die Einladung, den ersten Kursus der Hibbert-Vorlesungen in London im Jahre 1878 zu halten, setzte mich in die Lage, einem größeren Publikum die Grundsätze der Wissenschaft der Religion und vergleichenden Theologie in ihrer Anwendung auf den Ursprung und das Wachstum der indischen Religion vorzuführen.[2]

1) Vgl. A. Barth, »Bulletin de la Mythologie Aryenne« in der Revue de l'Histoire des Religions. 1880. S. 109.

2) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Ent-

Bei diesen Untersuchungen drängte sich mir die Empfindung auf, dass uns zuverlässige Übersetzungen nicht nur des Veda, sondern aller heiligen Bücher des Ostens unbedingt nötig seien. Ich hatte damals die Ausgabe des Rigveda und seines Kommentars beendet. Man erwartete, dass ich nun auch eine vollständige Übersetzung davon veröffentlichen werde. Aber hier unterlag ich, aus Gründen, welche diejenigen, die irgend etwas von dem gegenwärtigen Stande der Vedaforschung wissen, leicht verstehen werden. Die Bewältigung des Materials, das sich immer mehr anhäufte, überstieg die Kräfte eines einzelnen, dazu nicht mehr jungen Gelehrten. Der einzige Gelehrte in Deutschland, der durch seine lexikographischen Arbeiten zur Lösung dieser Aufgabe am besten befähigt zu sein schien, erklärte offen und ehrlich, dass eine Übersetzung des Veda eine Aufgabe erst des nächsten Jahrhunderts sei.

Vieles hatte ich noch zum Abschluss zu bringen, und ich fühlte, dass die Zeit gekommen sei, meine Segel einzuziehen. Nachdem ich fünfundzwanzig Jahre lang zu Oxford Vorlesungen gehalten, glaubte ich ein Recht auf Ablösung zu haben, ja ich hielt es der Universität gegenüber für meine Pflicht, jüngeren und rüstigeren Kräften Platz zu machen. Ich bildete damals aus den besten europäischen und indischen Orientalisten eine kleine Gesellschaft, und wir begannen eine Reihe von Übersetzungen der heiligen Bücher des Ostens zu veröffentlichen, die bis jetzt sich auf dreißig Bände belauft und am Schlusse achtundvierzig umfassen wird.

Bei der Leitung und Förderung dieses Unternehmens fühlte ich, dass es notwendig sei, bevor ich die Resultate meiner religionswissenschaftlichen Forschungen zusammenfasste, meinen eigenen philosophischen Standpunkt genauer zu bestimmen. Ich hatte von allem Anfang an darüber keinen Zweifel gelassen, dass für mich Sprache und Denken untrennbar seien, dass Sprache nicht, wie man gewöhnlich annahm,

wickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. Straßburg 1880.

Denken + Laut, sondern dass Denken Sprache *minus* Laut sei. Von diesem Standpunkte aus fühlte ich mich dazu berechtigt, die Mythologie so zu behandeln wie ich es that, nämlich als einen sprach-pathologischen Process und in eben diesem Sinne hatte ich in den Annalen der Sprache einige der Geheimnisse der Religionsentwickelung zu lesen versucht. Der allgemeine Wahn, dass Sprache von Denken und Denken von Sprache verschieden sei, schien mir das beste Beispiel und die beste Erläuterung moderner Mythologie in der Philosophie zu sein. Aber ich fand, dass selbst Philosophen von Fach sich an diesen Mythus mit derselben Hartnäckigkeit anklammerten, mit welcher sie an ihrem Glauben an die verschiedenen Fähigkeiten und Vermögen und deren Verschiedenheit von ihrer Bethätigung festhielten. So wenig hatten sie den Grundsatz begriffen, auf welchem mein System beruht, nämlich die absolute Identität von Sprache und Denken, dass einer von ihnen, Professor Gruppe, sein großes Werk über Mythologie hauptsächlich zu dem Zwecke veröffentlichte, um zu zeigen, dass ich, statt die Mythologie als eine sprachliche Eigentümlichkeit zu erklären, sie als eine Eigentümlichkeit des Denkens hätte erklären sollen. Was soll man zu einer solchen Kritik sagen, welche die Wälle der Festung, die sie zu belagern glaubt, nicht sieht oder mit dem Kopfe dawider rennt? Ich wurde also förmlich zur Veröffentlichung meines letzten Werkes »Die Wissenschaft des Denkens« oder »Das Denken im Lichte der Sprache« gedrängt. Ich sammelte darin alle Thatsachen, die von der Sprachwissenschaft ans Licht gefördert worden waren, um eine Theorie zu stützen, an welcher die hervorragendsten Philosophen von Plato bis Hegel festgehalten haben[1]), nämlich dass Logos dasselbe bleibt, ob man es nun durch Sprache oder Denken übersetzt, und dass es keine Sprache ohne Vernunft und keine Vernunft ohne Sprache gibt.

Ich hoffe, diese Frage in einigen meiner späteren Vor-

1) Vgl. Contemporary Review, October 1888 'My Predecessors'.

lesungen ausführlicher zu behandeln. Für heute wünsche ich nur auf den roten Faden hinzuweisen, der sich durch meine litterarischen Arbeiten zieht und Ihnen zu erklären, warum mich nach Annahme der Einladung, an dieser Universität Vorlesungen über natürliche Theologie zu halten, die Empfindung überkam, dass, wenn mir Leben und Gesundheit erhalten bliebe, dies die eigentliche Arbeit sei, die ich noch vollenden müsse. Ich wünsche Ihnen womöglich zu zeigen, dass der Weg, der von der Wissenschaft der Sprache zur Wissenschaft der Mythologie und zur Wissenschaft des Denkens führt, der einzig sichere Weg ist, auf dem man zur Wissenschaft der Religion gelangen kann. Die Religionswissenschaft wird also zum Prüfstein meiner vorausliegenden Theorien über Sprache, Mythologie und Denken werden und, wie ich hoffe, zu deren Bestätigung führen. Die Arbeit, welche ich 1843 in Leipzig begonnen, wird, wenn ich am Leben bleibe, in diesen Vorlesungen, die Sie mir an der Universität Glasgow zu halten gestatteten, ihre abschließende Zusammenfassung finden.

Die Aufgabe, mit der Sie mich betrauten, ist über alle Maßen groß und geht weit über die Kräfte irgend eines einzelnen Mannes, und, ich weiß recht wohl, weit über meine eigenen Kräfte hinaus. Ich kann nichts weiter versprechen, als Ihnen den Grund klären und das Fundament legen zu helfen. Das Gebäude zu errichten, wie es Lord Gifford in seinem Testamente in den Umrissen gezeichnet hat, einen Tempel zu erbauen, weit, fest und hoch genug, um alle Religionen und alles himmelwärts dringende Sehnen des Menschengeschlechts zu umfassen, das müssen wir künftigen Geschlechtern überlassen, jüngeren, kräftigeren, besseren Händen.

Zweite Vorlesung.

Definition von Religion.

Warum es einer Definition von Religion bedarf.

Soll die Religionswissenschaft als Naturwissenschaft behandelt werden, so ist klar, dass wir mit einer sorgfältigen Sammlung der Thatsachen, welche auf den Ursprung, die Entwickelung und den Verfall der Religion Licht werfen, beginnen mussen. Dies wird jedoch nicht möglich sein, wofern wir uns nicht zunächst auf eine einleitende und, ich muss hinzufügen, etwas schwierige Untersuchung einlassen, nämlich auf die Frage Was versteht man unter Religion? Können wir uns über diesen Punkt nicht klar verständigen, so wird eine Entscheidung darüber, welche Thatsachen bei der Sammlung unseres Beweismaterials für das Studium der Religion aufzunehmen, welche auszuschließen seien, gradezu unmöglich sein.

Was ist also Religion? Diese Frage wird Vielen sehr leicht dünken, ganz ebenso leicht wie die Frage. Was ist ein Mensch? Für Männer des praktischen Lebens sind solche Fragen gegenstandslos. Sie halten jeden Versuch, sie zu beantworten, für reine Zeitverschwendung. Nun ist ganz richtig, es gibt auch für die einzelnen Wörter eine öffentliche Meinung, welche ihnen ihre Bedeutung für den alltäglichen Gebrauch anweist und von der wir uns im täglichen Leben leiten lassen dürfen. Allein bei philosophischen Erörterungen ist dies strengstens verboten. Was ist die Philosophie anders

als eine fortwährende Kritik und Verbesserung der Sprache, was die Geschichte der Philosophie anders als eine Aufeinanderfolge neuer Definitionen alter und bekannter Ausdrücke?

Grofse Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Definition von Religion.

Über die eigentliche Bedeutung von Religion herrscht überdies nichts weniger als Übereinstimmung. Die Meisten, sie mögen sonst davon denken, was sie wollen, würden wahrscheinlich der Ansicht sein, Religion müsse immer mit Gott oder Göttern etwas zu thun haben. Aber selbst dies trifft durchaus nicht immer zu. Der Buddhismus z. B., ein Glaube, der die meisten Bekenner auf Erden zählt, kennt, wie Buddha Śâkyamuni ihn gelehrt hat, keinen Gott oder wenigstens keinen Schöpfer der Welt. Daher wurde auch die Ansicht laut, der Buddhismus könne nicht Religion genannt werden.

Ist der Buddhismus eine Religion?

Wir können nun allerdings Religion so definieren, dass der Name auf den Buddhismus nicht mehr passt. Aber es erhebt sich dann doch die Frage Haben wir das Recht, die Definition des Wortes Religion so eng zu fassen, dass es auf den Glauben der Mehrzahl der Menschen nicht mehr angewendet werden kann? Sie sehen, dass das Recht zu definieren ein sehr heiliges Recht ist, das sorgfältig gehütet und gewahrt werden muss, wenn wir der Gefahr, uns in Wortstreitereien zu verlieren, aus dem Wege gehen wollen. Wie oft ist mir die Frage vorgelegt worden. Nennen Sie die Religion Buddhas Religion, die Philosophie Darwins Philosophie oder die Musik Wagners Musik? Was können wir, wenn man unser Urteil in dieser Weise herausfordert, anders antworten, als Definiert, was ihr mit dem Ausdruck Religion sagen wollt, definiert, was ihr unter Philosophie versteht, definiert, was ihr mit Musik meint? Dann und nur dann können wir uns möglicherweise verständigen, ob man Buddhas Lehren Religion, Darwins Schriften Philosophie, Wagners Kompo-

sitionen Musik nennen darf. Ich weiß recht gut, dass nichts den Gegner mehr erregt, als wenn man von ihm eine Definition verlangt. Und doch ist sehr wohl bekannt oder sollte wenigstens bekannt sein, dass das Definieren die eigentliche Grundlage der alten Philosophie des Sokrates, Plato, Aristoteles bildete, während der Mangel an geeigneten Definitionen der Fluch der modernen Philosophie war und ist.[1])

Definition von Definition.

Bevor wir aber eine Definition von Religion geben können, müssen wir, so pedantisch es auch klingen mag, von Definition selbst eine Definition geben.

Es gibt mindestens drei Arten von Definitionen, die etymologische, historische und dogmatische Definition.

Etymologische Definition.

Viele haben immer noch die Vorstellung, dass eine Etymologie schon an und für sich eine Definition sei. Diese Ansicht war im Altertum[2]) vor der Entdeckung der wahren Principien der Etymologie weit verbreitet und ist es selbst jetzt noch, obgleich man dafür keine Entschuldigung mehr hat. Homer z. B. hat eine besondere Vorliebe für Etymologien, welche zur Erklärung des eigentümlichen Charakters gewisser Götter und Helden beitragen können. Plato lässt dieser Art von Etymologie noch größeren Spielraum, obgleich er uns oft im Zweifel darüber lässt, ob er seine Etymologien auch wirklich ernst meint oder nicht. Sie wissen, wie er im Kratylus[3]) *ἀήρ*, Luft, von *αἴρειν*, in die Höhe heben, ableitet, weil die Luft die Gegenstände von der Erde in die Höhe emporhebe; wie er *αἰθήρ*, Äther, aus *ἀειθεήρ* erklärt, weil dies Element die Luft immer umfließe oder umlaufe.[4]) Auch *θεοί*,

---

1) Vgl. Mill, Three Essays on Religion, p. 4.

2) Vgl. Sâṅkhyatattvakaumudî § 4: tannirvakanam ka lakshaṇam, die etymologische Erklärung ist die Definition.

3) p. 410 B.· *ἀήρ, ὅτι αἴρει τὰ ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ὅτι ἀεὶ ῥεῖ*

4) l. l. *ὅτι ἀεὶ περὶ τὸν ἀέρα θέων.*

Götter, leitet er von derselben Wurzel θεῖν, laufen ab, weil er vermutet, wie er sagt[1]), dass Sonne, Mond und Sterne, Erde und Himmel, welche auch jetzt noch bei vielen Barbarenvölkern für Götter gälten, die einzigen Gottheiten der Ureinwohner Griechenlands gewesen seien. Da sie dieselben stets im Umlauf und in Bewegung gesehen hätten, so hätte man sie nach dieser ihrer umlaufenden Natur θεοί, Läufer, genannt. Als sie in der Folge alle anderen Götter entdeckten, hätten sie den alten Namen dafür beibehalten. Aristoteles war mit etymologischen Definitionen sparsamer; jedoch leitet auch er αἰθήρ, Äther, von ἀεὶ θεῖν ab, weil er immer im Laufe oder in Bewegung sei.[2])

Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen.[3]) Dichter wie Lucretius und Ovid ließen ihrer Laune für Etymologien die Zügel schießen, so oft sie mit ihren Ansichten übereinzustimmen schienen. In der späteren Zeit fanden die römischen Juristen ein besonderes Vergnügen daran, ihre Definitionen juristischer Ausdrücke durch mehr oder minder phantastische Ableitungen zu stützen.

Auch in Indien waren solche etymologische Definitionen von der ältesten Zeit her bekannt. Sie werden in der Regel folgendermaßen eingeführt[4]) darin besteht das Wesen eines Sattels, dass wir darauf sitzen; darin das Wesen eines Stalles, dass wir Vieh hineinstellen; darin das Wesen der Schlange (sarpa), dass sie sich schlingt (sarpati). Diese Etymologien sind historisch richtig, aber den Verfassern der Brahma*n*as oder des Nirukta sind alle willkommen, wenn sie nur bis zu einem gewissen Grade die Bedeutung des Wortes erklären.

In einigen Fällen sind diese etymologischen Definitionen von großem Nutzen. Aber sie erfordern die größte Vorsicht.

1) Cratyl. p 397 C.

2) Vgl. De Mundo, ed. Didot, vol. III, p. 628, 28 διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν.

3) Vgl. Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten, vol. III. Cic. d. Nat. Deor. III, 24.

4) Vgl Academy. Dec. 1888; auch Plutarch. fragm. 21, 27.

Zunächst sind viele Volksetymologien[1]) lautlich unhaltbar und historisch falsch. Gott z. B. kann man nicht von gut ableiten, weil dies den Lautgesetzen widerspräche. Die zwei Worte gehen, so weit wir ihre Geschichte verfolgen können, getrennt neben einander her und nie in einander über.

Aber selbst in dem Falle, dass eine solche Etymologie lautlich und historisch unanfechtbar ist, so kann sie uns doch immer nur den ersten Ausgangspunkt eines Wortes geben. Sie kann uns lehren, wie im einzelnen Falle die Namengebung zuerst aufgefasst wurde, sonst nichts. Wir wissen z. B., dass das lateinische deus, wenn auch nicht streng lautgesetzlich, dem sanskrit deva entspricht, vielleicht auch dem griechischen θεός[2]), dass ferner deva ursprünglich glänzend bedeutete. Es ist dies insofern für uns äußerst wichtig, als wir daraus ersehen, dass einer der zahlreichen Begriffe des Göttlichen von dem Begriffe glänzender, wohlthätiger Wesen, wie Sonne, Mond und Sterne es waren, ausging im Gegensatz zu den finsteren, schauerlichen Anblicken der Nacht. Indess wäre die Vorstellung, dass uns diese Etymologien nun auch zum Verständnis des Begriffes Gott, wie ihn z. B. Pascal auffasst, verhelfen könne, absurd. Wir können nie dankbar genug dafür sein, wenn wir den ursprünglich zu Grunde liegenden Begriff eines Wortes entdecken können, wenn wir z. B. beweisen können, dass deus ursprünglich nichts weiter als ein glänzendes Wesen war, dass Priester ursprünglich der Ältere bedeutete, dass ein Minister ein Diener, ein Bischof ein Aufseher war. Wollten wir jedoch in diesen Etymologien mehr als historische Kuriositäten sehen und sie sogar irrtümlich für Definitionen halten, so würden wir dadurch nur beweisen, dass wir die Natur der Sprache nicht kennen, die in einem Zustande beständiger Ebbe und Flut sich befindet und uns besser als

1) Vgl. Varro l. l V 7 (Spengel) quattuor explicandi gradus. Infimus is quo populus etiam venit, quis enim non videt unde argentifodinae et viocurus? Lersch l l. III, p 126.

2) Vgl. Selected Essays I, p. 215. Ich halte noch immer an der dort ausgesprochenen Ansicht fest.

jedes andere Gebiet der Natur den ununterbrochen fortwirkenden Entwickelungsprocess vor Augen führt.

Historische Definition.

Wir kommen nun zu den historischen Definitionen. Eine sogenannte historische Definition ist eine Aufzählung und Erklärung eben jener Bedeutungsveränderungen eines Wortes, welche es unter dem stillschweigenden und unbewussten Einfluss einer großen Sprachgemeinschaft erfahren hat. Eine historische Definition von deus z. B. würde die verschiedenen Veränderungen aufzudecken haben, welche von deva glänzend und seiner Anwendung auf die Sonne, die Morgenröte und andere Himmelserscheinungen zu den Devas, d. h. den in oder hinter diesen Himmelskörpern oder Himmelserscheinungen wirkenden Kräften und schließlich zu den wohlthätig wirkenden Wesen in oder über der Natur hinüberleiten, welche die Indier Devas, die Römer Dei nannten. Wie die beste Definition eines Menschen seine Biographie genannt werden kann, so sind die sogenannten Wortbiographien vielleicht die brauchbarsten Definitionen, die wir von den Wortbegriffen geben können.

Dogmatische Definition.

Endlich kommen die dogmatischen Definitionen, worunter ich Definitionen verstehe, die auf Grund individueller Autorität gegeben werden. Jemand erklärt, dass er ein Wort, was es auch sonst etymologisch bedeutet und welche Bedeutung es im Laufe der historischen Entwickelung erhalten haben mag, für seine Zwecke in dem und dem Sinne gebrauchen wolle. Dies geschieht hauptsächlich von Philosophen und Gelehrten, deren Zwecken es nicht entspricht, wichtige Worte in der ganzen Unbestimmtheit ihrer etymologischen und historischen Bedeutung zu gebrauchen und die dann ein für allemal gewöhnlich nach der alten logischen Methode durch Bestimmung des Genus und der specifischen Differenz an-

gaben, in welchem exakten Sinne die betreffenden Worte in Zukunft gebraucht werden sollten.

Sehen wir nun zu, wie diese drei Arten von Definitionen auf das Wort, das uns jetzt beschäftigt, nämlich auf Religion Anwendung gefunden haben.

Etymologische Definition von Religion.

Die etymologische Definition von Religion hat das besondere Interesse der Theologen hervorgerufen. Man ging dabei von der stillschweigenden Überzeugung aus, die Etymologie des Wortes müsse auf eine oder die andere Art die eigentliche Bedeutung erschließen helfen. Bekanntlich hat Lactantius religio von religare, nach rückwärts binden, zurückhalten, abgeleitet. Er wurde dabei nicht von philologischen, sondern von theologischen Erwägungen geleitet. »Unter der Bedingung«, sagt er, »sind wir geboren, dass wir nach unserer Geburt Gott den gebührenden, schuldigen Gehorsam erweisen, ihn allein erkennen, ihm allein dienen. Durch dieses Band der kindlichen Pflicht sind wir an Gott geknüpft und mit ihm verbunden (religati). Davon hat auch die Religion ihren Namen, nicht wie Cicero meint von relegere.«[1])

Bevor wir diese Etymologie näher prüfen, wird es sich empfehlen, die Etymologie Ciceros anzuführen, auf die Lactantius hinweist und die zu verwerfen er kühn genug ist. Cicero sagt. Diejenigen, welche Alles, was auf die Verehrung der Götter Bezug hat, mit Sorgfalt und zu wiederholten Malen vornähmen und berücksichtigten oder gleichsam wiederläsen (relegere), seien religiös (religiosi) genannt worden von relegere, ebenso wie feine Leute elegantes genannt würden von elegere[2]) (auslesen) oder umsichtige Leute diligentes

1) Lactant. Instit. Div. IV 28 Hac conditione gignimur, ut generati nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religendo.

2 Vielmehr von einem verloren gegangenen Verbum elegare.

von *diligere* (prüfend auslesen) oder verständige Leute *intelligentes* von *intelligere*. Denn all diesen Worten liege dieselbe Bedeutung von *legere* (sammeln, lesen, auslesen, eine Wahl treffen) zu Grunde, die auch in *religiosus* vorliege.[1]

Gehen wir zunächst einigen Behauptungen auf den Grund, die immer wieder wiederholt und nachgesprochen werden obgleich sie der eigentlichen Begründung entbehren. Man hat oft gesagt, Varro stütze die Etymologie des Lactantius[2]. Varro handelt jedoch nur von *legere*, *legio* und *diligere*, und stützt also indirekt eher die Etymologie Ciceros als die des Lactanz. Das Zeugnis des Festus, wenn er überhaupt für die Etymologie von Religion citiert werden soll, spricht für Ciceros Ableitung, nicht für die des Lactanz. Denn er sagt, *religiosi* würden diejenigen genannt, welche in dem, was sie bei der Verehrung der Götter thun oder lassen sollten, nach der Sitte ihres Staates eine Wahl träfen (delectum habere) und sich auf abergläubische Gebräuche nicht einließen.[3] Unter den späteren Schriftstellern schließt sich der hl. Augustinus, wie es ihm für seinen Zweck passt, bald der einen, bald der anderen Ableitung an. Unter den neueren Theologen wurde thatsächlich behauptet, *religio* komme sowohl von *religare*

1) Cicero, De Nat. Deor II 28, 72 non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius, qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo itemque ex diligendo diligentes, ex intellegendo intelligentes. his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso.

2) Varro, de l. l. V 87 legio quod leguntur milites in delectu. — ibid VI 66. ab legendo — etiam leges quae lectae et ad populum latae quas observet. — indidem ab legendo legio et diligens et dilectus. Nitzsch, Studien und Kritiken I, p 527.

3) Festus, p. 289 a. 15 M. religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus inplicant.

wie von relegere, so dass beide Bedeutungen zu vereinigen wären.[1])

Vom rein philologischen Standpunkt aus kann nicht geleugnet werden, dass religio sowohl von religare wie von *relegere abgeleitet werden könnte. Was man gewöhnlich* dagegen geltend macht, dass nämlich von religare religatio, nicht religio weitergebildet worden wäre, kann eigentlich nicht ins Gewicht fallen. Denn neben opinari haben wir auch opinio, nicht opinatio, ferner necopinus; neben rebellare rebellis und rebellio. Auch zu lictor werden wir, wofern es ursprünglich den Binder des Übelthäters bedeutete, eine Wurzel ligere neben ligare anzunehmen haben.

Das eigentliche Bedenken, welches man gegen die Ableitung des Wortes religio von religare geltend machen kann, ist die Thatsache, dass im klassischen Latein religare nie im Sinne von verbinden, verbindlich machen, verpflichten, gebraucht wird. In diesem Sinne sollten wir obligatio (das Gebundensein) oder möglicherweise ein obligio, nicht aber religio erwarten. Ciceros Etymologie ist also entschieden vorzuziehen, da sie dem lateinischen Sprachgebrauch mehr entspricht. Relegere wäre das Gegenteil zu neglegere oder negligere.[2]) Wie neglegere nicht beachten bedeutet, so würde relegere naturgemaß beachten, berücksichtigen, ehren bedeutet haben.[3]) Aus einem Verse, den Nigidius Figulus aus einem alten Schriftsteller bei Gellius citiert, lernen wir, dass religens thatsächlich im Gegensatz zu religiosus gebraucht wurde. Er sagt relegentem esse oportet, religiosus ne fuas, gottesfürchtig sollst du sein, nicht religiös d. h. abergläubig.[4])

1) relegendo se sentit religatum. Citiert von Nitzsch a. a. O.

2) Vgl. intellego und intelligo. Die Schreibung mit e ist die alte, aber auch in Neubildungen findet sich e, z. B. perlego, praelego.

3) Vgl. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung d. Religion (Hibbert Lectures). Straßburg 1880, S. 12.

4) Gellius IV 3 H. Die Adjektiva auf osus drücken gewöhn-

Mit **religio** wurde bisweilen das deutsche Wort Andacht verglichen, welches wörtlich die auf etwas gerichteten Gedanken, dann die Gottesverehrung bedeutet. Aber es besteht doch ein kleiner Unterschied. Denn Andacht hat mehr die Bedeutung nachdenklicher Betrachtung als Berücksichtigung und Verehrung.

Es gibt noch eine Etymologie von Religion, welche Gellius dem Masurius Sabinus zuschreibt. Dieser leitete **religiosum** im Sinne von heilig von **relinquere**, zurücklassen, bei Seite lassen ab. Es bedeute also etwas, was bei Seite gelassen oder gestellt werde, da es für den gewöhnlichen Gebrauch zu heilig sei.[1]) Da jedoch diese Ableitung lautlich unhaltbar ist, so brauchen wir uns damit nicht weiter zu befassen.

So viel über die Etymologie von **religio**, welches ursprünglich nur Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Berücksichtigung, Achtung, Verehrung bedeutet haben kann.

Historische Definition von Religion.

Wir kommen jetzt zu der sogenannten historischen Definition von Religion oder, wie andere lieber sagen würden, zur geschichtlichen Darstellung der Schicksale des Wortes **religio**, welche es erfahren hat, während es auf seinen heimatlichen Boden beschränkt blieb. Die meisten Wörter, namentlich diejenigen, über deren Bedeutung man verschiedener Ansicht sein kann, haben ihre eigene Geschichte gehabt. Ihre Bedeutung hat sich von Jahrhundert zu Jahrhundert geändert,

lich das Übertriebene, Maßlose aus, wie vinosus, mulierosus. So sagt Nigidius Figulus: hoc inclinamentum semper huiuscemodi verborum ut vinosus, mulierosus, religiosus significat copiam quandam immodicam rei super qua dicitur. quocirca religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur. — sed praeter ista, fährt Gellius fort, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus.

1) Gell. IV, 9 H. Masurius autem Sabinus in commentariis quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum, tamquam caerimonia a carendo.

oft von Geschlecht zu Geschlecht, ja wie der Gesichtsausdruck des Menschen kann sich der Bedeutungsausdruck eines Wortes jeden Augenblick ändern. Die Biographie eines Wortes kann in gewissem Sinne seine historische Definition genannt werden. Wofern sich eine solche Biographie mit annähernder Vollständigkeit ermitteln läßt, gewährt sie uns reichere Belehrung, als wir irgend einer logischen oder etymologischen Definition entnehmen können.

So lange das Wort religio auf römischen Boden beschränkt blieb, erscheinen uns alle Bedeutungsveränderungen vollständig verständlich, wofern wir nur diejenigen Faktoren in Rechnung ziehen, welche auf die Bedeutungsentwickelung in allen Worten bestimmend einwirken. Später als das Wort religio aus der römischen in die christliche Gedankenwelt ubertragen wurde aus dem klassischen in das mittelalterliche Latein und in die neueren romanischen Sprachen, aus der Volkssprache in die technische Ausdrucksweise der Theologen, da änderte sich die Sache. Wir begegnen dann rein dogmatischen oder willkurlichen Definitionen. Die natürliche Sprachentwickelung scheint aufgehalten und gehemmt zu sein und wir müssen uns auf die Verzeichnung der verschiedenen Bedeutungen beschränken, welche Philosophen und Theologen von Einfluss und Bedeutung dem Worte beigelegt haben.

Verfolgen wir die Geschichte des Wortes religio, so finden wir es in dem ursprünglichen, weiteren Sinne von Berücksichtigung oder Achtung in Ausdrücken wie religio iurisiurandi, Achtung vor der Heiligkeit des Eides, im Unterschied von metus deorum, Furcht vor den Göttern.[1])

Religio und metus werden oft miteinander verbunden, z. B. Cic. in Verr. IV 45, 101 ut eam cupiditatem non metus, non religio – – contineret, wo wir die beiden Worte metus und religio durch Furcht und Scheu übersetzen

1) Cic. Font. IX 30: an vero istas nationes religione iurisiurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini, quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt?

können; Furcht bezeichnet dann die Furcht vor den Menschen oder vor den Folgen seiner Handlungen, Scheu die Furcht vor den Göttern. An einer anderen Stelle heißt es, dass bei einer Mondfinsternis, die plötzlich in sternheller Nacht eintrat, das ganze Heer religione et metu, vor Furcht und Scheu in Bestürzung geraten sei. Auch Ausdrücke wie religio est facere aliquid beziehen sich nicht lediglich auf religiöse Bedenken [1]), sondern auf Gewissensskrupeln überhaupt.

Nach und nach wurde religio immer mehr der Ausdruck für das Gefühl der Scheu, das durch den Gedanken an die Macht der Götter hervorgerufen wurde. So behauptet Cicero [2]): religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert, Religion ist, was die Beachtung und Verehrung einer gewissen höheren Macht, die man göttlich nennt, mit sich bringt. Wie hier religio und caerimonia verbunden werden, so finden wir auch cultus und religio zusammen verbunden [3]), von denen das erstere die äußere, das andere die innere Gottesverehrung bezeichnet.

Bald wurde zwischen Religion (religio) und Aberglaube (superstitio) unterschieden. »Dadurch, dass der Aberglaube aus der Welt geschafft wird,« sagt Cicero, »wird die Religion nicht aus der Welt geschafft.« [4])

Schließlich wurde religio und auch der Pluralis religiones [5]) der stehende Ausdruck für äußere gottesdienstliche Handlungen und religiöse Verrichtungen. So erklärt Cicero ausdrücklich religio durch cultus deorum [6]) und bemerkt [7]),

1) Liv. II 62, 2. ut velut numine aliquo defensa castra oppugnare iterum religio fuerit.

2) Invent. II 53, 161.

3) Cic. de Nat. Deor. I 43, 121: quis aut cultu aut religione dignas iudicare (imagines potest)?

4) Cic de Divin. II 72, 148. nec vero superstitione tollenda religio tollitur.

5) Cic. in Verr. V 13, 34 contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones.

6) Cic. de Nat. Deor. II 3, 8 religione id est, cultu deorum.

7) de Nat Deor. III 2, 5 quumque omnis populi Romani re-

dass die Religion der Römer in Opfer (sacra) und Beobachtung des Vogelflugs (auspicia) zerfalle, woran sich als dritter Teil noch der Fall anschließe, dass die Ausleger der sibyllinischen Orakel oder die Opfereingeweideschauer irgend einen Wink über die Zukunft aus gefahrdrohenden Vorzeichen (portenta) und auffallenden Erscheinungen (monstra) gäben. Die Auspicien seien von Romulus, die Opfer von Numa begründet worden. An einer anderen Stelle unterscheidet er Aberglauben von Religion, die in frommer Verehrung der Götter bestehe.[1]) Wir begegnen selbst Ausdrücken wie religio deorum immortalium[2]) d. h. Verehrung der unsterblichen Götter.

So weit können wir die natürliche Entwickelung des Wortes religio im Lateinischen beobachten. Sie hebt an mit der Bedeutung Sorgfalt, Aufmerksamkeit, Gewissenhaftigkeit, Verehrung, Scheu; dann erhält das Wort den moralischen Sinn Gewissensskrupeln. Endlich wird es immer mehr zur ausschließlichen Bezeichnung des inneren Gefühls der Gottesfurcht und der in der Anbetung und im Opfer hervortretenden Äußerung dieses Gefühls verwendet. Spätere Schriftsteller gebrauchen das Wort religio auch im Sinne von Glauben. So sagt z. B. Cassiodorus († 561 v. Chr.): religionem cogere non possumus, quia nemo cogitur ut invitus credat[3]), Religion können wir nicht erzwingen, weil niemals Jemand gegen seinen Willen zu glauben gezwungen wird. Im klassischen Latein hat religio diese Bedeutung nie.

Hier endigt vorläufig die Biographie des Wortes religio. Sie umfasst die natürliche Lebensdauer des Wortes, so lange es unberührt blieb von technischer Definition. Wir können deutlich erkennen, dass die Römer mit religio hauptsächlich die moralische oder praktische, nicht die speculative oder

ligio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt.

1) Cic. de Nat. Deor. I 42, 117 religionem quae deorum cultu pio continetur.

2) Cic. Lael. 25, 96.

3) Variarum libri II 27.

philosophische Seite der Religion bezeichneten. So lange sie sich selbst überlassen blieben, kümmerten sie die Fragen *nach der Existenz, dem Charakter und der Macht ihrer Götter* wenig. Noch weniger machten sie ihr moralisches Pflichtgefühl, welches sie religio nannten, ausschließlich von dem Glauben an die Götter abhängig. Sie hatten das Gefühl der Scheu in ihrem Herzen beim Anblick irgend einer überwältigenden Erscheinung, die über ihre Sinne und ihren Verstand hinausging. Sie fragten nicht lange nach der Ursache dieses Gefühls. Sie nannten es religio, d. h. Betrachtung, Nachdenken, Bedenklichsein. Damit gaben sie sich zufrieden. Die Anschauung, dass die Götter dies Gefühl in ihre Herzen gepflanzt, dass etwas recht oder unrecht sei, weil die Götter es befohlen oder verboten hätten, war ihnen vor der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie fremd. Ihre Religion war, wenn wir das Wort in seinem späteren und allgemeineren Sinne gebrauchen, so ziemlich dasselbe, was Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus unter praktischer Religion versteht, die immer nichts weiter als Gehorsam und Frömmigkeit sein sollte im Unterschiede zur Philosophie und Liebe zur Erkenntnis der Dinge. Die Götter wurden von ihnen angenommen, ohne dass irgend welche Zweifel sich erhoben. Dass das Rechte und Gute ihre Billigung finde, wurde als selbstverständlich betrachtet. Weitere Fragen wurden nicht gestellt. So groß ist der Unterschied zwischen religio im Sinne der Römer und in dem Sinne, in welchem wir es gemeinhin verstehen, dass religio Romana für Cato z. B. niemals den Gesamtbegriff seiner Erkenntnis von Jupiter, Mars oder Vesta und der gegen sie zu erfüllenden Pflichten, sondern vielmehr die altrömische Frömmigkeit bedeutet hätte. Es ist ein bekannter Ausspruch Schillers.

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion.

Im ersten Verse braucht er Religion ganz in modernem Sinne, im zweiten im antik-klassischen. Er meint nämlich, aus

Scheu, Achtung, Ehrerbietung werde er zurückgehalten, sich für die Wahrheit einer einzelnen Glaubensform auszusprechen. *Dies würden auch die Römer religio genannt haben.*

Das Französische hat in einigen Ausdrücken die klassische Bedeutung von religio beibehalten. In Ausdrücken wie z. B. il a une religion inviolable pour sa parole erkennen wir das lateinische religio iurisiurandi wieder.[1])

Spätere Bedeutungen des Wortes Religion.

Wir haben jetzt die weiteren Schicksale des Wortes religio zu verfolgen. Auf christlichen Boden verpflanzt, wurde es eigentlich zum Fremdwort, das definiert werden musste von denen, die es gebrauchten, namentlich von Theologen und Philosophen. Zuerst schlagen wir natürlich das alte und neue Testament auf, um zu sehen, in welchem Sinne das Wort Religion darin gebraucht wird. In der Übersetzung des alten Testamentes kommt indessen religio niemals vor, im neuen Testamente nur an drei Stellen. An einer weiteren Stelle variiert die Übersetzung zwischen Religion (religio) und Aberglauben (superstitio). In der Apostelgeschichte (26, 5) heißt es »Ich lebte nach der strengsten Sekte unserer Religion als Pharisäer.« Das religio der Vulgata entspricht hier dem griechischen *θρησκεία*, welches die äußere Gottesverehrung bezeichnet. Im Briefe des hl. Jakobus (I 26, 27) lesen wir *θρησκεία*, Gottesverehrung, Gottesdienst, und das Adjektiv *θρῆσκος*, welches in der Vulgata durch religiosus wiedergegeben wird. Im Briefe des Apostels Paulus an die Galater (I 13, 14) wird das griechische *Ἰουδαϊσμός*, welches die Vulgata als Judaismus beibehält, im Englischen durch Jews' religion übersetzt. Endlich haben wir in der Apostelgeschichte 25, 19 die Stelle: »Sie hatten aber etliche Fragen wider ihn von ihrem Aberglauben und von einem gewissen Jesus,

1) Vgl. Littré s. v. Er führt auch Ausdrücke an wie il a une religion et un zèle pour les interêts du roi oder il se fait une religion d'écouter les raisons.

der gestorben sei, von dem Paulus behauptete, dass er lebe.« Hier haben wir im Griechischen das Wort *δεισιδαιμονία*, welches eigentlich die Furcht vor den Göttern bedeutet, und welches die Vulgata richtig durch superstitio, die revidierte Übersetzung weniger richtig durch religio wiedergibt.[1])

An all diesen Stellen soll das in der Vulgata gebrauchte Wort religio ein System des religiösen Glaubens und der Gottesverehrung bezeichnen. Es hat nicht mehr seinen altklassischen Sinn. Am nächsten kommt ihm in seiner ursprünglichen Bedeutung das griechische *εὐσέβεια*. Das Verbum *σέβομαι*[2]) bedeutete zuerst wohl von Scheu ergriffen werden, voll Ehrfurcht zurücktreten. So bedeutete *σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα*, Scheu erfasst mich bei seinem Anblick. Später drückte es die Verehrung gegen die Götter aus. So gebraucht Sophokles *εὐσέβεια Ζηνός*[3]) im Sinne von Verehrung gegen Zeus. Dasselbe Wort mit der Präposition *εἰς* findet sich bei Plato im Sinne von Verehrung, Liebe gegen die Eltern.[4]) Nachhomerisch wird *σέβομαι* mit dem Akkusativ verbunden wie veneror, z. B. *σέβομαι θεούς*, ich verehre die Götter.

Das griechische *δεισιδαιμονία*, Furcht vor den Göttern oder Dämonen, und *φοβεῖσθαι τὸ θεῖον*, die göttliche Macht fürchten, wurden ursprünglich im guten Sinne gebraucht. Sehr bald jedoch erhielt *δεισιδαιμονία* die Bedeutung von Aberglauben, so dass Markus Aurelius Antoninus (161—180)

1) Andere Bibelausdrücke für Religion sind *φόβος τοῦ θεοῦ*, *λατρεία*, *δουλεία*. Vgl. E. Hatch, Essays in Biblical Greek p. 45.

2) Brugmanns Ableitung von *σέβομαι* und *σέβας* vom sanskrit tya*g*, lassen, ist wegen der Bedeutungsverschiedenheit nicht haltbar; vgl. K. Z. XXV S. 301. Soll eine Etymologie von *σέβας* gegeben werden, so würde ich es mit *σοβέω* verscheuchen und dem sanskrit kshubh, beunruhigen, verknüpfen. Der Übergang von ks in s ist im Griechischen unregelmäßig, aber nicht ohne Analogie, vgl. Curtius p. 696. In kshubh hätten wir eine Nebenform zu kshabh zu erkennen; jedoch ist dies unsicher.

3) Electra 1097.

4) de republ. p. 615 C.

von θεοσεβὴς χωρὶς δεισιδαιμονίας[1]), gottesfürchtig ohne Aberglauben, sprechen konnte.

Dogmatische Definitionen.

Wir haben jetzt die dritte Klasse von Definitionen zu betrachten, die ich die dogmatischen nannte. Sie unterscheiden sich von den etymologischen und historischen Definitionen darin, dass sie die individuellen Ansichten von Theologen oder Philosophen repräsentieren, welche weniger sagen wollen, was das Wort Religion bedeutet oder bedeutete, als vielmehr was es bedeuten soll. Solche Definitionen sind gewöhnlich diktatorisch. In einer philosophischen Zeitschrift, die ich grade aufschlage[2]), finde ich folgende Definitionen von Religion dicht bei einander. »Religion ist die Erkenntnis der Einheit der Natur. Sie lehrt uns, uns selbst als Teile des Ganzen zu betrachten. Wer möchte ihren gewaltigen Einfluss auf unsere ganze Lebensrichtung bezweifeln?« Auf der nächsten Seite lese ich »Theologie und Metaphysik haben mit der Sittlichkeit nichts zu thun.« Und bald darauf »Religion ist nie etwas Anderes gewesen, als Wissen + Verehrung oder Gefühl.«

Schwerlich kann man ein Buch aufschlagen, ohne ähnlichen willkürlichen Definitionen von Religion zu begegnen. Religion ist Erkenntnis genannt worden, aber man hat auch gesagt, sie sei Nichtwissen. Religion, hat man gesagt, ist Freiheit, aber man hat sie auch Abhängigkeit genannt. Religion wurde als ein Begehren, ein Verlangen bezeichnet, aber auch als Freiheit von allen Begierden. Religion ist für den einen stille Betrachtung, für den anderen glanz- und prunkvoller Gottesdienst. Man gestattet sich mit dem alten Worte jegliche Freiheit. Junge Dichter werden die Poesie, junge Künstler die Kunst ihre Religion nennen, während von Alters her gesagt wurde, eine reine Religion ist die Waisen und

1) Εἰς ἑαυτόν VI § 30.
2) The Open Court I p. 978 ff.

Witwen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich unbefleckt von der Welt zu erhalten.[1])

Wir können Keinem das Recht bestreiten, Religion in *dem Sinne zu definieren, in welchem er sie versteht. Denn* sehen wir nur zu, wie es in vorliegendem Falle mit dem Definieren steht. Die etymologische Bedeutung von Religion ist nicht bindend. Die verschiedenen historischen Bedeutungen von Religion sind ebenfalls nicht bindend. Welche Kennzeichen können wir nun entdecken, um die Wahrheit der sogenannten dogmatischen Definitionen von Religion zu prüfen? Einige davon sind augenscheinlich zu eng, andere viel zu weit. Manche sind in sich falsch, andere erweisen sich als unzulänglich, sobald sie auf die historischen Thatsachen Anwendung finden sollen. Wir werden die wichtigsten dieser Definitionen zu prüfen haben. Die Prufung wird zwar einige Zeit in Anspruch nehmen, allein wir sollten bedenken, wie oft Plato solchen philosophischen Rekognoscierungen ganze Dialoge gewidmet hat und dürfen uns die Zeit, welche diese einleitende Untersuchung uns wegnimmt, nicht reuen lassen.

Religion und Theologie.

Bei dieser Untersuchung müssen wir in der Wahl und im Gebrauche unserer Worte recht vorsichtig und sorgfältig sein. Wir müssen so weit wie möglich jedes Wort nur in einem Sinne zu gebrauchen suchen. So müssen wir z. B. Religion von Theologie unterscheiden, obgleich die beiden Worte oft ohne Unterschied neben einander gebraucht wurden. Unter Religion sollten wir immer den Gegenstand selbst, unter Theologie die Erforschung oder die Wissenschaft dieses Gegenstandes verstehen. Seit Abälard hat Theologie vorwiegend diese Bedeutung gehabt, und es scheint ein Grund zu einer Änderung nicht vorzuliegen.

Das griechische theologos wurde ursprünglich in anderem Sinne gebraucht. Homer und Hesiod z. B. werden theologi

---

1) Brief des hl. Jakobus I 27.

genannt (Herodot II 53) d. h. Theologen nicht im modernen Sinne, sondern Männer, welche von dem Ursprunge und der *Geschichte der Götter Kunde haben. Hesiods Theogonie hätte Theologie genannt werden können, jedenfalls ein Theil seiner* Theologie. Dieser Name wurde dann auch auf ähnliche Werke angewandt, so die Theologie des Thamyris, des Orpheus, welch letzterer ganz besonders von den Neuplatonikern[1]) ὁ θεόλογος genannt wurde. Plato und Aristoteles gebrauchten Theologie im Sinne von Lehre über Gott und göttliche Dinge, λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ των θείων.

Im Lateinischen wurde theologia von Varro im Sinne von Religion genommen. Nach ihm gibt es drei Arten von Theologie, die mythische, physische und bürgerliche. Die mythische Theologie umfasse die Sagengeschichte der Götter und Vieles, was mit der Würde unsterblicher Wesen sich nicht vereinbaren lasse. Die physische Theologie übersteige die Fassungskraft des Volkes. Die burgerliche Theologie, d. h. die herrschende Religion Roms, sei für einen guten Bürger der beste Glaube.

In der christlichen Ausdrucksweise begegnet uns der Name theologos zuerst als Bezeichnung des Verfassers der Offenbarung Johannis. Er heißt Johannes der Göttliche oder theologos. Diesen Namen soll er jedoch nicht einfach deshalb erhalten haben, weil er ein sogenannter Theologe war, sondern weil er die Göttlichkeit des Logos behauptete. Im dritten und vierten Jahrhundert soll dann theologos, wie man uns sagt, gewöhnlich denjenigen bezeichnet haben, der diese Lehre verteidigte. Später und besonders im Mittelalter erhielt Theologie die Bedeutung von Religionslehre im allgemeinen, wie sie von Theologen oder Priestern studiert wurde. Abälards theologia christiana sollte dasselbe sein, was später summa theologiae genannt wurde, nämlich ein System der christlichen Religion.[2])

1) Vgl. Gruppe, Die griechischen Culte S. 632 ff.
2) Vgl. Flint in Encyclop. Brit., s v. Theology.

Dogmatische und praktische Religion.

Der Sprachgebrauch, der einige Zeit besonders in Deutschland herrschte, Religion im Sinne von praktischer Religion und Moral, Theologie dagegen im Sinne von dogmatischer Religion zu nehmen, hat seine großen Bedenken und kann nur Verwirrung erzeugen. Wir können zwischen dogmatischer und praktischer Religion unterscheiden und ebenso zwischen dogmatischer und praktischer Theologie. Da wir aber mit dem Ausdruck Theologe jetzt immer jemand meinen, der die Religion berufsmäßig studiert oder der theologischen Fakultät angehört, so wird es am besten sein, den Namen Theologie zur Bezeichnung des Studiums der Religion zu verwenden. Wer einfach an die Dogmen irgend einer Religion glaubt, ist noch kein Theologe. Daher schlage ich vor, das Wort Religion in seinem allgemeinen Sinne festzuhalten, so dass es sowohl die dogmatische wie die praktische Religion umfasst, und mit dem Ausdrucke Theologie das wissenschaftliche Studium beider zu bezeichnen. Dies wird jedem Mißverständnis vorbeugen, wofern wir nicht lieber den Ausdruck Theologie überhaupt fallen lassen und durch den Namen Religionswissenschaft ersetzen wollen.

Vergleichende Theologie.

Auch von vergleichender Religion zu sprechen, ist nur ein Missbrauch technischer Ausdrücke. Wir sagen Religion und Religionswissenschaft ebenso wie Sprache und Sprachwissenschaft. Aber Niemand würde von einer vergleichenden Sprache reden. So sollten wir auch nicht von vergleichender Religion sprechen. Anders verhält es sich mit dem Worte Mythologie. Mythologie kann nicht nur eine Sammlung von Mythen, sondern ebenso auch deren wissenschaftliche Behandlung bezeichnen. Im letzteren Sinne ist es deshalb ganz korrekt, von vergleichender Mythologie zu reden.

Wir haben also deutlich zwischen dogmatischer und

praktischer Religion und dogmatischer und praktischer Theologie unterschieden.

Manchen Philosophen und auch Theologen wird die Unterscheidung zwischen praktischer und dogmatischer Religion bedenklich, ja unmöglich erscheinen, weil sie behaupten, dass Sittlichkeit ohne irgend welchen Glauben an eine göttliche oder wenigstens vernünftige Weltregierung nicht existieren könne, dass ferner dieser Glaubenssatz seinen Zweck wieder verfehlen würde, wenn er nicht zur Triebfeder der praktischen Sittlichkeit würde. Es mag dem so sein. Aber wir brauchen uns augenblicklich auf diese Frage nicht einzulassen. Denn dadurch, dass wir die Religion einfach als dogmatisch oder praktisch qualificieren, unterscheiden wir nur, wir trennen nicht. Ohne uns noch an irgend eine Ansicht zu binden, ob Sittlichkeit ohne Dogma oder Dogma ohne Sittlichkeit existieren könne, geben wir durch unsere Benennung nur zu verstehn, dass wir in beiden, in der praktischen wie in der dogmatischen Religion das Vorhandensein eines gemeinsamen Elementes annehmen.

Schleiermachers Definition von Religion.

Einige Philosophen jedoch und besonders Schleiermacher nehmen für sich das Recht in Anspruch, das Wort Religion in einem noch höheren Sinne gebrauchen zu dürfen. Sie leugnen, dass Religion entweder Glaubens- oder Sittenlehre sei. Sie leugnen auch, dass eine Verbindung von Dogma und Sittlichkeit Religion ergebe. Sie weisen darauf hin, dass, wenn wir sagen, ein Mensch sei ohne Religion, wir damit nicht einfach sagen wollen, er glaube nicht an die jüdische oder christliche oder irgend eine andere Glaubenslehre und lehne es ab, sich ihrem Sittengesetz zu fügen, wir meinen damit eigentlich, er sei jeglicher religiösen Empfindung bar. Schleiermacher erklärte die religiöse Empfindung als das unmittelbare Bewusstsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und alles Zeitlichen im Ewigen. »Dieses Suchen und Finden (des Unendlichen und Ewigen) in Allem,

was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selber im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion.« »Von diesem Standpunkt aus wird, wenn er einmal erreicht ist, jede Begebenheit zum wirklichen Wunder und jedes Wunder zur wirklichen Begebenheit, alle Erfahrung wird Offenbarung und alle Offenbarung zur Erfahrung.« »Wer nicht eigene Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken sich vom göttlichen Geiste getrieben und aus eigener heiliger Eingebung reden und handeln fühlt, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkung des Weltalls bewusst ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, das nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion.«

Die Bedeutung, die hier dem Worte Religion gegeben wird, werden wir bei der Prüfung der Upanischaden, der Vedânta-Philosophie, der Poesie der Sufis und der Spekulationen der mittelalterlichen Mystiker zu betrachten haben. Ich würde dieser höchsten Stufe von Religion, die mehr eine völlige Umbildung der menschlichen Natur als ein System religiöser Glaubenssätze und eine durch unseren Glauben an das Göttliche eingegebene Sittenlehre ist, lieber einen anderen Namen geben. Im Deutschen haben wir den Ausdruck Religiosität, im Englischen könnte religiousness oder devotion im selben Sinne gebraucht werden.

Religion entweder Glaube oder ein System von Glaubenslehren.

Bezüglich des üblichen Gebrauches des Wortes Religion haben wir noch eine Bemerkung zu machen, ehe wir eigentlich gerüstet sind, uns mit den zu prüfenden bedeutenderen historischen Definitionen von Religion auseinanderzusetzen. Wie viele Ausdrücke dieser Art kann Religion sowohl unseren

intellektuellen Besitz an theoretischen Glaubenslehren oder sittlichen Grundsätzen, als auch ein System von Glaubenslehren und sittlichen Lebensgrundsätzen bezeichnen, das von befugter Seite hauptsächlich zum Zwecke der Unterweisung zusammengestellt wurde. So können wir sagen, Jemand habe seine Religion geändert, die jüdische Religion mit der christlichen vertauscht. Aber man kann auch sagen, es studiere Jemand die buddhistische Religion, sei es durch die Lektüre der heiligen Bücher der Buddhisten, sei es dadurch dass er das Leben der Buddhisten in Ceylon oder China beobachtet, ohne dass er diesen Studien den geringsten Einfluss auf seine eigene Überzeugung zu gestatten braucht. Dieser Doppelsinn lässt sich schwerlich vermeiden und wir müssen damit auf allen Erkenntnisgebieten rechnen. Wir reden von Logik mögen wir nun die Denkgesetze, wie wir sie kennen and befolgen, oder die in den Handbüchern der Logik zusammengestellten logischen Lehrsätze meinen. Denselben Doppelsinn werden wir im Auge zu behalten haben, wenn wir von Religion reden

Halten wir uns strenge an diese eben von uns dargelegte Terminologie, so werden wir, hoffe ich, vielen Missverständnissen aus dem Wege gehen können und uns zugleich in den Stand gesetzt haben, jeder der verschiedenen Definitionen von Religion die gebührende Stelle anzuweisen.

Dritte Vorlesung.

Prüfung von Definitionen.

Natürliche und geoffenbarte Religionen.

Die Mehrzahl der zu prüfenden älteren Definitionen von Religion beziehen sich nur auf Juden- und Christentum.

Diese zwei Religionen nehmen, in Europa wenigstens, eine Sonderstellung ein, indem sie als der Art nach von allen anderen verschieden, für übernatürlich und geoffenbart gehalten wurden, während alle anderen Religionen für nicht geoffenbart oder natürlich, bei einigen Theologen selbst für Ausflüsse des bösen Princips galten.

Eine solche Unterscheidung ist jedoch bei einem historischen Studium der Religion unhaltbar.[1] Denn wir werden sehen, dass keineswegs nur das Christen- oder Judentum den Anspruch erhebt, geoffenbart zu sein, oder seinen übernatürlichen Ursprung behauptet, sondern dass die meisten der großen Weltreligionen von ihren Anhängern für geoffenbart gehalten wurden, und dass die Beweisgründe, welche dafür angeführt wurden, vielfach bei allen Theologen dieselben sind.

Da die Stifter der meisten Religionen zu lehren bekannten, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, so konnten sie für die Wahrheit ihrer Lehren nicht die gewöhnlichen Zeugnisse ins Feld führen, sondern sie mussten sich auf übernatürliche Erkenntnisquellen berufen. Thaten dies aber auch

1) Vgl. Flint, Theism p. 323.

die Religionsstifter selbst nicht und beriefen sie sich zur Rechtfertigung ihres Standpunktes einzig und allein auf das Zeugnis des Geistes der Wahrheit, so pflegten ihre Jünger und Anhänger ihnen doch bald eine höhere Autorität zuzuschreiben, um alles Zweifeln und jede Opposition gegen ihre Lehren unmöglich zu machen. Dies gilt für alle oder fast für alle Religionen, und der Anspruch, übernatürlichen Ursprungs zu sein, ist keineswegs vereinzelt, vielmehr eine der natürlichsten Tendenzen der natürlichen Religion.

Der vergleichende Theologe kann also für seine eigene Religion, welche dies nun immer sein mag, kein Privilegium, keine Ausnahmestellung irgend welcher Art beanspruchen. Für seine Zwecke sind alle Religionen natürlich und historisch. Selbst den Anspruch auf übernatürlichen Charakter wird er als natürliche und völlig verständliche Forderung behandeln, die als subjektives Element wichtig sein kann, aber niemals unser Urteil über den objektiven Charakter irgend welcher Religion beeinflussen darf.

Vergleichende Theologie.

In dieser Beziehung ist die vergleichende Theologie nur der sogenannten natürlichen Theologie gefolgt, welche immer als das von der Offenbarung unabhängige Religionsstudium definiert wurde. Sie erklärte, Alles zu umfassen, was von Gott durch die menschliche Vernunft allein erkannt werden könne. Dieses System der natürlichen Religion, wie es z. B. von Raymundus de Sabunde (oder Sebonde) ausgebildet wurde, sollte anfangs nur als Einleitung in die geoffenbarte Religion dienen.[1] Bald aber wurde es davon

1) So lesen wir in der Theologia Naturalis sive Liber Creaturarum specialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tum Deo quam proximo Argentinae 1496: 'Liber creaturarum est porta, via, ianua, introductorium et lumen quoddam ad librum sacrae scripturae in quo sunt verba Dei, et ideo ille praesupponit istum.' (Titulus CCXII.)

unabhängig und die natürliche Religion in ihrer Reinheit und Vernunftmäßigkeit drohte alle geoffenbarte Religion zu überflügeln. Im letzten Jahrhundert fing man an, alle Religionen als Abweichungen, wo nicht als Entartungen der natürlichen Religion zu behandeln, und ein Studium, das zuerst für eine mächtige Stütze des Glaubens gegolten hatte, wurde mit weniger Zuversicht betrieben, da es den Interessen der wahren Religion Gefahr bringen zu können schien.

Die natürliche Theologie unterschied sich jedoch darin von der heutigen vergleichenden Theologie, dass sie den historischen Weltreligionen nur geringe Aufmerksamkeit schenkte und ihr Ideal von natürlicher Religion ausschließlich dem inneren Bewusstsein entnahm.

Wie aber zu Beginn unseres Jahrhunderts die allgemeine Grammatik, welche lehrte, was die Sprache nach den Gesetzen der Logik sein sollte, durch die vergleichende Grammatik verdrängt wurde, die zeigte, was die Sprache in Wirklichkeit gewesen war, so musste auch das Studium der natürlichen oder allgemeinen Theologie dem Studium der vergleichenden Theologie oder der Wissenschaft der Religionen, wie man sie im Unterschied zur Wissenschaft der Religion nennen kann, weichen. Während die natürliche Theologie von der Religion in abstracto handelte beziehungweise davon, was die Religion hätte sein können oder sollen, erforscht die vergleichende Theologie die Religionen in ihrer thatsächlichen ursprünglichsten Gestalt und versucht zu ermitteln, was jeder eigentümlich und was allen gemeinsam ist, in der stillschweigenden Überzeugung, dass das, was allen Religionen gemeinsam ist, mögen sie nun geoffenbart sein oder nicht, möglicherweise die wesentlichen Elemente der wahren Religion ausmacht.

Modus cognoscendi et colendi Deum.

Die erste Definition, mit der wir uns zu beschäftigen haben und die vielleicht unter den christlichen Theologen die weiteste Verbreitung gefunden hat, die sich aber auch, wie wir sehen werden, mit einer ganz unbedeutenden Änderung

bei nichtchristlichen Theologen findet, erklärt Religion als modus cognoscendi et colendi deum, als eine Art der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung.

Diese Definition hat die Billigung der meisten Theologen gefunden, da sie unanfechtbar schien. Sie ist jedoch der Kritik nicht entgangen. Eine Definition, hat man gesagt[1], darf den zu definierenden Gegenstand nur auf ein genus proximum, nicht auf zwei zurückführen. Ist Religion eine Art der Gotteserkenntnis, so kann sie nicht gleichzeitig auch eine Art der Gottesverehrung sein. In der Logik dürfte dies ganz richtig sein. Aber wenn thatsächlich unsere Gottes-erkenntnis und Gottesverehrung mit demselben Namen bezeichnet wurden, was dann? Dann wäre die Definition von religio als modus cognoscendi et colendi Deum jedenfalls historisch richtig. Und in der That gibt es zahlreiche Begriffe, die zwei Seiten haben, die erst zu vollständigen Begriffen werden, wenn wir diese zwei oder mehr Seiten als die Seiten eines und desselben Begriffes zusammenfassen. Wir können ein Dreieck ebenso durch seine drei Winkel wie durch seine drei Seiten definieren. Unsere Definition von Logik wird erst vollständig, wenn wir sie als Erkenntnis und als Kunst definieren. Eben während wir Logik studieren und uns die Kenntnis der Denkgesetze aneignen, wenden wir diese Gesetze an, deren Kenntnis uns dann bei ihrer späteren Anwendung bewusst ist. Ebenso verhält es sich in der Medicin, Jurisprudenz und den meisten sogenannten angewandten Wissenschaften. Theorie und Praxis, Erkenntnis und Anwendung, ἐπιστήμη und τέχνη lassen sich meist von einander nicht trennen.

Dies findet vor allem auch in der Religion seine Bestätigung. Wird nicht die Religion als bloße Erkenntnis oder Glauben für sich allein, d. h. ohne die Werke tot genannt?[2]

1) Dies wird energisch von Teichmüller in seiner Religionsphilosophie 1886, S. 16, geltend gemacht.

2) Brief des hl. Jakobus II 17.

Hören nicht die vollkommensten und verdienstlichsten Werke auf religiös zu sein, wenn sie ohne religiösen Beweggrund, ohne Gotteserkenntnis vollbracht werden?

Gefühl oder Erkenntnis als Beweggrund des Handelns.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen. Bei all unseren Handlungen werden wir entweder vom Gefühl oder von der Erkenntnis geleitet. Ein Schmerzgefühl lässt uns auf eine bestimmte Weise handeln, ein Lustgefühl auf eine andere. Die bloße Vorstellung der Entfernung läßt die Krähe in grader Richtung fliegen d. h. den kürzesten Weg wählen, und veranlasst einen Bauer, ein Feld quer zu durchschreiten, statt der Furche entlang zu gehen. Die Kenntnis der Geometrie lässt uns ebenso handeln, aber verstandesmäßig. Der Geometer thut dasselbe wie die Krähe. Er lässt sich jedoch nicht einfach von seiner Anschauung leiten, sondern er weiß, dass die Hypotenuse eines Dreiecks kleiner ist, ja immer kleiner sein muss, als die Summe der beiden anderen Seiten. So lässt sich, wie ich glaube, nachweisen, dass alle unsere Handlungen vom Gefühl oder der Erkenntnis beeinflusst werden. Es ließe sich auch auf diese Weise leicht zeigen, dass sich die aktive oder praktische Seite der Religion von der theoretischen nicht leicht trennen lässt, wenn sie natürlich auch nicht mit einander identisch sind. Der logische Fehler also, dass Religion auf zwei genera proxima zurückgeführt werde statt auf eines, hätte, wenn es ein Fehler wäre, in der Thatsache seine historische Berechtigung, dass die Bethätigung der Religion in der Gottesverehrung und Sittlichkeit jedenfalls anfangs von religiöser Erkenntnis sich nicht trennen lässt, während andererseits die religiöse Erkenntnis eben ihrer Natur nach in den meisten Fällen zu religiösen Handlungen hinführt.

Das Objekt der Religion muss definiert werden.

Diese Definition birgt jedoch eine weit ernstere Schwierigkeit. Eine Prüfung dieser Definition, wie sie sich in einem

ganz ähnlichen Wortlaute in den Schriften eines heidnischen Philosophen, nämlich Senekas findet, wird uns dies am besten zeigen. Seneka definiert Religion als cognoscere Deum et imitari[1], Gott erkennen und nachahmen. Bemerken wir zunächst, dass er nicht sagt die Götter erkennen und nachahmen, sondern Gott erkennen und nachahmen. Indes dürfen wir darauf nicht zu viel Gewicht legen da bekanntlich die Philosophen dieser Zeit deus im Singular und Plural neben einander gebrauchen. So sagt derselbe Seneka[2] »Ich gehorche nicht Gott, sondern ich stimme ihm bei: von Herzen folge ich ihm, nicht weil ich muss.« »Die Götter verehrt am besten, wer immer sie nachahmt.« Hätte Seneka in seiner Definition von einer Nachahmung der Götter gesprochen, so würden wir auf den ersten Blick den graven Fehler entdeckt haben, den seine Definition mit derjenigen gemein hat, die unter unseren Theologen im Umlaufe ist. Beide Definitionen lassen, wie wir sehen werden, die wichtigste Seite, nämlich das Objekt der Religion undefiniert. Hätte Seneka Religion als Erkenntnis und Nachahmung des Mars, des Bacchus und der Venus erklärt, so würden wir ihm sofort entgegengehalten haben Aber wie erkennst du die Existenz solcher Wesen wie Mars, Bacchus oder Venus? Was weißt du von ihrem Charakter, ihrem Ursprung und Wirken? Warum rätst du uns, sie nachzuahmen? Der Fehler, der so in Senekas Definition von Religion sofort handgreiflich zu Tage getreten wäre, kann in der sich daran anschließenden christlichen Formulierung schwerlich unbeachtet bleiben. Kann das Objekt der Religion, mit anderen Worten das, was erkannt und verehrt werden soll, als gegeben angenommen werden und undefiniert bleiben, indem man es einfach Gott nennt, so können wir mit

1) Nachahmung Gottes wurde auch von Pythagoras vorgeschrieben und mit einer Einschränkung (soweit es die Natur erlaubt) auch von Plato.

2) Epist. XVI 1 (96), 1 Non pareo deo, sed adsentior; ex animo illum, non quia necesse est sequor. — XV 3 (95), 50. satis deos coluit, quisquis imitatus est.

demselben Rechte die Naturwissenschaft für eine Erkenntnis der Natur, die Ethik für eine Erkenntnis des Guten und Schlechten erklären, ohne dass wir festzustellen hätten, was wir unter Natur oder unter gut und schlecht verstehen. Solche Definitionen wären rein Tautologien. Wissen wir einmal, was wir unter Gott oder Göttern verstehen, so wird die Definition von Religion sich ziemlich leicht ergeben. Aber das Erfinden und Ausbilden des Namens und Begriffes der Götter und Gottes bildet eigentlich das wichtigste und schwierigste Kapitel in der ganzen Religionsgeschichte. Dies Grundelement der Religion einfach als gegeben annehmen, heißt bei der Definition von Religion uber die größte Schwierigkeit wegsehen.

Fast alle Definitionen von Religion und besonders diejenigen moderner Philosophen nehmen, wie man leicht sehen wird, das Objekt der Religion als gegeben an oder erklären es durch Ausdrücke, die selbst erst wieder definiert werden müssten. Plato spricht natürlich nicht gern von Göttern im Plural; wenn er aber dafur τὸ θεῖον, das Göttliche sagt, so hätte er es definieren sollen. Von den modernen Philosophen sagt Schleiermacher statt Gott das Unendliche. Professor Pfleiderer spricht von der weltbeherrschenden Macht; Dr. Martineau in seinem neuesten Werke über Religion von dem göttlichen Geiste und dem göttlichen Willen oder gar von dem Unerkannten. Der Verfasser der Religionsphilosophie, Ihr hochgeehrter Kanzler, definiert Religion als ein Aufgehen des endlichen Willens im unendlichen Willen.

Wären wir alle über die Bedeutung dieser Ausdrücke wie das Göttliche, das Unendliche, das Unerkannte, die weltbeherrschende Macht, der unendliche Wille einig, so könnten gegen diese Definitionen formelle Einwände nicht erhoben werden. Aber unsere Gegner werden uns keinen dieser Ausdrücke als gegeben oder der Definition nicht bedürftig zugestehen.

Ist Religion Erkenntnis, sagen sie, hängt dann nicht Alles davon ab, was wir erkennen? Ist Religion Glaube, müssen

wir da nicht zuerst fragen. Was sollen wir glauben oder wie kam unser Geist zum Begriff und Namen der göttlichen Wesen, an die wir glauben sollen? Religion mag Furcht oder Liebe, Verehrung oder beschauliche Betrachtung sein, ihr wesentlicher Charakter wird sich immer nach dem Objekte, auf welches sie gerichtet ist, bestimmen. Nennen wir dieses Objekt Gott, so besagt dies nichts, so lange unbestimmt bleibt, was man unter Gott versteht, ob etwas Sichtbares oder Unsichtbares, etwas Begreifliches oder Unbegreifliches, etwas was sich benennen lässt oder was Niemand nennen kann. Wie oft hören wir in den religiösen Kämpfen unserer Tage die Kämpfer sagen Was du Gott nennst, das ist für mich kein Gott; nennst du mich einen Atheisten, nenne ich dich einen Götzendiener.

Fichte über Atheismus.

Als Fichte des Atheismus beschuldigt wurde, was erwiderte er? »Ihr Gott«, sagte er, »ist der Geber alles Genusses, der Austeiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen. das ist sein Grundcharakter. Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns immer die Begierde. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich »der Fürst der Welt«, der schon längst durch den Mund der Wahrheit gerichtet ist. Was *sie* Gott nennen, ist *mir* ein Götze; *sie* sind die wahren Atheisten; dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, ists, was sie Atheismus nennen.«

Goethe und Lavater.

Und selbst wenn die Geister freundlicher aufeinander treffen, wie bei Goethe und Lavater, so sehen wir doch

immer, wie das, was der eine und der andere Religion nannte, ganz und gar sich nach dem Objekte bestimmte, auf welches ihre Religion gerichtet war. »Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbart, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden«, sagt Goethe. Er würde dies die wahre Religion nennen. Sein Freund Lavater dagegen konnte sich das Göttliche nur in einer Person, in Christus geoffenbart vorstellen, sodass nach seiner eigenen Erklärung Gegenstand seiner Religion seine in Christo verborgene Seele war.

Alle Definitionen von Religion also, in welchen das Objekt der religiösen Erkenntnis, Verehrung oder Liebe undefiniert bleibt, können zwar unser Interesse erwecken, insofern sie auf die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Religion, dem Menschen und dem, was Gott genannt wird, Licht werfen, aber sie können schwerlich auf den Namen einer formalen und vollständigen Definition in dem üblichen Sinne dieses Ausdruckes Anspruch machen.

Verschiedene Klassen von Definitionen.

Einige der wichtigsten und lehrreichsten Definitionen von Religion können wir am besten dadurch prüfen, dass wir sie klassificieren, und zwar nicht nach dem Subjekte der Religion, das immer der Mensch ist, oder nach dem Objekte, welches mit verschiedenen Namen benannt wird, sondern nach der Form, in welcher sich nach ihnen die Beziehung zwischen Mensch und Gott kundgeben soll.

Die meisten Definitionen lassen sich in zwei Rubriken einordnen, je nachdem das Hauptgewicht entweder auf die praktische oder theoretische Seite der Religion gelegt wird. Beginnen wir mit der ersteren.

Praktische Religion.

Die alte scholastische Definition, nach welcher die Religion »das Band des Bewusstseins ist, durch welches wir uns in unserem Denken, Wollen und Handeln mit der Gottheit

verbunden fühlen«[1]), bezieht sich auf die praktische Seite der Religion, auf das, was man Gewissen oder die Stimme Gottes in uns genannt hat, sofern es unsere Handlungen ordnet und bestimmend beeinflusst.

Kant.

Kant hatte bekanntlich eine ähnliche Ansicht von Religion. Nach ihm besteht »Religion (subjektiv betrachtet) in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote«[2]), oder in der »Betrachtung Gottes als des allgemein zu verehrenden Gesetzgebers aller unserer Pflichten.« Er scheidet jedoch Kultus oder Gottesverehrung sehr sorgfältig von Religion und erklärt, dass jeder Versuch, der Gottheit durch Handlungen wohlgefällig zu werden, welche an sich keinen moralischen Wert haben, rein äußerliche Gottesverehrung, keine Religion, sondern einfach Aberglauben sei.[3])

Caird.

Wir müssen hier auch die Definition des Verfassers der »Religionsphilosophie« einordnen, wenn sie auch auf eine höhere Stufe religiöser Sittlichkeit hinweist als die Definition Kants. Nach ihm ist Religion Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen Willen, die Verleugnung aller Begierde, Neigung und Willensthätigkeit, die auf mich als die bestimmte Sonderindividualität Bezug hat, das Aufgeben alles Sinnens und Trachtens, aller Thätigkeit, die sich nur auf mein ausschließliches Vergnügen und Interesse bezieht, die absolute Identificierung meines Willens mit dem Willen Gottes.[4])

Pfleiderer.

Ein ähnlicher Gedanke liegt der Definition zu Grunde, welche Professor Pfleiderer in der zweiten Auflage seines

1) »Conscientiae vinculum quo cogitando et volendo et agendo numini nos obstrictos sentimus.« Ammon, Summa Theolog. Christ. § 1.

2) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 16. 3) A. a. O. S. 20.

4) Caird, Philosophy of Religion, p. 296.

ausgezeichneten Werkes »Die Religionsphilosophie« gegeben hat. »Der gemeinsame Kern der Religion«, schreibt er, »in allen ihren Formen ist jene Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will.«[1]) »Die Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht« ist nur ein mehr verallgemeinerter Begriff für das, was Dr. Caird »das Aufgehen des endlichen Willens im unendlichen Willen« genannt hat. Aber von dem höchsten Objekte der Religion haben beide Philosophen denselben Begriff, da Pfleiderer mit der »Lebensgemeinschaft mit der weltbeherrschenden Macht« offenbar dasselbe meinte wie Dr. Caird mit der »absoluten Identificierung meines Willens mit dem Willen Gottes.«

Die Schwierigkeiten in all diesen Definitionen, welche die Religion als Unterwerfung unseres Willens unter den Willen Gottes erklären, scheint mir darin zu bestehen, dass sie unsere Erkenntnis des göttlichen Willens, ja selbst unsere Erkenntnis der Existenz und des Charakters dessen, was wir Gott nennen, unerklärt lassen.

Martineau.

Auch wird das Dunkel nicht aufgehellt, wenn wir statt Erkenntnis Glaube sagen. In seinem neuesten Werke »Über das Studium der Religion« definiert Dr. Martineau Religion als »Glauben an einen unsterblichen Gott d. h. an einen göttlichen Geist und Willen, der das Weltall regiert und zur Menschheit sittliche Beziehungen hat« Hier bedarf »Glaube an einen unsterblichen Gott« ebenso der Erklärung, wie »Gotteserkenntnis«, und auch die Definition Gottes als göttlicher Geist und Wille verlangt eine historische Rechtfertigung. Brauchte eine Definition über diese Punkte nichts zu enthalten oder könnte die menschliche Erkenntnis Gottes und des göttlichen Willens oder der Glaube des Menschen an den göttlichen Geist und Willen als gegeben angenommen werden,

---

1) Pfleiderer, Bd. II, S. 29.

so würden allem Anscheine nach gewiss alle Schwierigkeiten schwinden. Ein Blick auf die Religionsgeschichte lehrt uns jedoch, dass wir dann jene langen Perioden, während welcher der Menschengeist nach vielen Kämpfen endlich zu dem abstrakten und erhabenen Begriffe eines göttlichen Geistes und Willens gelangte, unerklärt lassen müssten. Ist Religion, wie dies zweifellos in vielen Seelen der Fall ist, zur vollständigen Unterwerfung unter den Willen Gottes geworden, so muss einer solchen Unterwerfung anfangs jedenfalls ein geistiger Kampf vorausgegangen sein, dessen Resultat Begriffe und Namen wie Gott und der Wille Gottes war. Die Bereitwilligkeit des Menschen, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, wäre ohne den vorausgehenden Begriff von Gott, der eine solche Unterwerfung rechtfertigte und verständlich machte, unbegreiflich. Alle Definitionen von Religion also, die einfach nur ihre praktische Seite berücksichtigen, scheinen mir der Definition von einem fruchttragenden Baume zu gleichen, bei der man dessen unsichtbare Wurzeln außer Acht lassen zu dürfen glaubt.

Schenkel und Newman.

Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, die darin besteht, dass wir den Begriff Gott in unserer Definition von Religion als gegeben voraussetzen und unser Gewissen zum vinculum zwischen uns und etwas Unbekanntem oder Undefiniertem machen, behaupten manche Theologen, unser Gewissen sei eben das Vermögen, welches uns eine unmittelbare Erkenntnis Gottes verschaffe, das Gewissen bilde das religiöse Organ der Seele. In Deutschland ist diese Ansicht von Dr. Schenkel, in England von John Newman in beredter Weise verteidigt worden. Letzterer hat stets das Gewissen als das schöpferische Princip der Religion bezeichnet. Für eine bessere Definition von Religion gewinnen wir durch die Annahme dieser Ansicht nur wenig. Sie mag als Thatsache persönlicher Erfahrung im neunzehnten Jahrhundert ganz richtig sein. Allein sie räumt die historische Schwierigkeit nicht

aus dem Wege, wie von der ältesten Zeit an das menschliche Gewissen den Begriff der Gottheit ausbildete, und dadurch und nur dadurch überhaupt Religion möglich wurde.[1])

Ebenso mangelhaft sind aber auch die anderen Definitionen von Religion, die ich theoretische nenne im Gegensatz zu den praktischen. Sie scheinen nur die unsichtbaren Wurzeln in Betracht zu ziehen und den Baum und die Frucht, welche diese Wurzeln stützen und nähren sollten, außer Acht zu lassen. Ohne praktische Resultate, ja ohne praktische Zwecke wäre Religion niemals Religion gewesen. Sie hätte Theorie oder Dogma sein können, sie hätte zum philosophischen System sich entwickeln können, aber niemals zu einer Religion, die sich durch äußere Verehrung oder innere Frömmigkeit bekundet.

Religion als Gefühl oder Erkenntnis.

Die meisten Philosophen haben bei dem Versuche, die Religion nach ihrem theoretischen Charakter zu definieren, sie als ein Gefühl definiert, nur wenige schlechthin als Erkenntnis, gleich aller anderen Erkenntnis. Auch im Altertum sah man in den Gefühlen, hauptsächlich in den Gefühlen der Furcht, Bewunderung oder Verehrung die Grundelemente und das eigentliche Wesen der Religion. Die Furcht, erklärten die Alten, erschuf die Götter, und selbst in der modernen christlichen Ausdrucksweise wird Gottesfurcht, *φόβος θεοῦ*, oft synonym mit Religion gebraucht.

Lotze.

Lotze, dessen Ansichten auch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft mehr Beachtung verdienen, als sie bisher, namentlich in England gefunden haben, verbindet in seiner Definition von Religion die Gefühle der Furcht und Verehrung und fügt noch ein drittes hinzu, nämlich das Gefühl der sittlichen Macht.

1) Vgl. Flint, Baird Lectures on Theism, p. 210.

»Religion«, sagt er, »besteht:

1. aus den persönlichen Gefühlen der Furcht, der schlechthinigen Abhängigkeit von unbekannten Mächten, die das rohe Motiv bilden, in einer nichterfahrungsmäßigen Weltansicht Trost zu suchen;

2. aus ästhetischen Gefühlen, die sich dem Schönen mit Bewunderung hingeben und zur Bildung einer Idealwelt anregen;

3. aus sittlichen Gefühlen, die zu dem Versuche führen, einen Weltbau auszudenken, der sie begreiflich macht.«

Der Verfasser der Natürlichen Religion.

Der anonyme Verfasser der »Natürlichen Religion« legt das Hauptgewicht auf das Gefühl der Bewunderung, indem er Religion als ein zur Gewohnheit gewordenes permanentes Gefühl der Bewunderung definiert.

Goethe.

Statt Bewunderung sagt Goethe lieber Ehrfurcht, wenn er auch mehr von dem Ziele als von dem Wesen der Religion spricht. »Eine dreifache Ehrfurcht«, schreibt er, »soll die Religion im Menschen erwecken Ehrfurcht vor dem, was über uns, was um uns und was unter uns ist. Das letzte und schwerste ist im Christentum erreicht, sofern es auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen vermag.«

Mill.

Auch Mill dürfte, wie es scheint, in den nach seinem Tode 1874 veröffentlichten drei Essays über Religion die Religion auf das Gefühl der Bewunderung oder, wie er es ausdrückt, auf das Sehnen nach einem idealen Objekte zurückführen. »So lange das menschliche Leben unzureichend ist«, schreibt

er, »das menschliche Sehnen zu befriedigen, so lange wird es ein Verlangen nach höheren Dingen geben, welches seine nächste Befriedigung in der Religion findet.« Ferner: »Das Wesen der Religion ist die starke und ernste Richtung des Fühlens und Wollens auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und Erhabenheit über alle selbstischen Wünsche.«[1])

Nachdem wir nunmehr die zwei Hauptklassen von Definitionen geprüft haben, die ausschließlich entweder die praktische oder die theoretische Seite der Religion betonen, haben wir noch Weniges über die Ansichten zu sagen, die einer der größten Theologen unter den Philosophen, Spinoza, und einer der größten Philosophen unter den Theologen, Schleiermacher, vertraten.

Spinoza 1632—77.

Obgleich Spinoza wahre Religion und Frömmigkeit als die auf die Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten gegründete Gottesliebe definiert, eine Definition, welcher Leibniz zuzustimmen scheint, hält er doch dafür, dass für uns zunächst die praktische Religion in Betracht komme und eigentlich die einzige Religion für die Mehrzahl der Menschen bilde, dagegen ein höherer und philosophischer Glaube der dazu befähigten Minderzahl vorbehalten sein sollte. Unter praktischer Religion versteht Spinoza einfach Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, unter höherer Religion die intellektuelle Liebe Gottes, die von der wahren philosophischen Erkenntnis Gottes und des Menschen unzertrennbar ist und zur wahren, dem Bewusstsein unserer uns von Gott verliehenen selbstthätigen Kräfte entspringenden Seligkeit führt. Erstere stützt sich nach ihm ganz auf die heiligen Schriften und die geschichtliche Offenbarung, letztere auf die höchste Erkenntnis unseres selbstthätigen Geistes. Erstere soll heilsam und förderlich, letztere wahr sein; erstere soll dem allgemeinen

1) Vgl. Three Essays on Religion, p. 104.

Besten dienen, letztere zu dem Frieden und der Liebe Gottes führen, die über allen Verstand hinausgeht. Spinoza's Ansicht von Religion unterscheidet sich hierin nicht viel von der Anschauung der Brahmanen. Wie diese in den beiden ersten Lebensstufen, den Lehr- und Hausjahren, die Erziehung zur Bändigung unserer Leidenschaften und Schwachheiten sich vollziehen lassen, so erwartet auch Spinoza, dass die praktische Religion die Leidenschaften zügele und so den Menschen für ein höheres Leben vorbereite. Erst nachdem jene Wirkung erzielt ist, ist der Geist für ein reineres Licht vorbereitet. In Indien nahm man an, dass dieses Voranschreiten von der niedereren zur höheren Religion sich in demselben Individuum vollziehe, während es die vier Lebensstufen (*âsramas*) durchlaufe. Zu Spinoza's Zeit war eine solche Hoffnung in der ihn umgebenden Gesellschaft unmöglich. Nur wenige mochten den Weg zur höchsten Glückseligkeit finden. Aber eben denjenigen, welche auf halbem Wege stehen blieben, gewährt die praktische Religion nach Spinoza's Ansicht all die Tröstungen, deren die Menschennatur auf keiner Stufe ihrer Entwickelung entbehren kann.

Dieser Mann galt vor nicht mehr als zwei Jahrhunderten bei seinen jüdischen Glaubensgenossen für den gefährlichsten Ketzer.

Schleiermacher 1768—1834.

Hören wir nun, was Schleiermacher über Religion zu sagen hat, er, der ebenfalls von seinen christlichen Glaubensgenossen für den gefährlichsten Ketzer verschrieen wurde. Ich erwähnte schon, dass er die wahre Religion weder in Gedanken noch in Handlungen sah, sondern in einer Verbindung beider oder vielmehr in dem, was man in Deutschland religiöse Stimmung nennt. Religion war für ihn gleichsam eine Musik, die all unser Fühlen, Denken und Handeln durchtönt. »Religion«, sagt er[1], »ist weder ein Wissen noch ein Thun,

1) Christliche Glaubenslehre, § 3. 4.

sondern eine Bestimmtheit des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewusstseins, welche sich darin offenbart, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder als in Beziehung mit Gott bewusst sind.« Oder: »Religion besteht darin, dass wir uns schlechthin abhängig von Etwas fühlen, das uns bestimmt und das wir unserseits nicht bestimmen können.«[1])

Er versucht dieses Gefühl oder diese Stimmung und Neigung des Geistes oder Herzens in mannigfachen Ausdrücken zu beschreiben. Er nennt es »Gefühl, Sinn oder Geschmack für das Unendliche.« In seiner zweiten Rede über Religion sucht er zu zeigen, dass Religion weder Metaphysik noch Moral, noch eine Mischung beider sei, wenn auch in den positiven Religionen überall etwas von beidem beigemischt ist. »Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Maß des Wissens ist nicht das der Frömmigkeit. Wohl ist auch der Religion die Betrachtung eigentümlich, aber die ihrige ist eine andere als die der Wissenschaft. Sie will weder das Endliche im Verhältnis zu anderem Endlichen erkennen, noch das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältnis zu den endlichen Ursachen; anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und alles Zeitlichen im Ewigen.«

»Anschauung ohne Gefühl jedoch«, fügt er hinzu, »ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts. beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eines und ungetrennt sind.«

1) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 22.

Hegel 1770—1831.

Im Gegensatz zu diesem Gefühl der Abhängigkeit und Hingabe, welches nach Schleiermacher und seinen zahlreichen Anhängern den wesentlichen Charakter der Religion bildet, definiert Hegel Religion als vollkommene Freiheit. Wenn das Gefühl der Abhängigkeit Religion ausmachte, sagt er, müsste der Hund das frömmste und religiöseste Geschöpf genannt werden.[1]) Nach Hegel ist Religion vollkommene Freiheit. Es ist eigentlich der göttliche Geist, der seiner selbst durch den endlichen Geist bewusst wird. »Religion ist das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist.«

Fichte 1762—1814.

Mit gleicher Kühnheit definiert ein anderer Philosoph, Fichte, Religion nicht als Gefühl, sondern als Erkenntnis. »Religion«, sagt er, »ist Erkenntnis. Sie macht den Menschen sich selber klar, beantwortet die höchsten Fragen die über-

1) Was bisher für einen ziemlich plumpen Scherz Hegels galt, wird jetzt ernsthaft als Wissenschaft vorgetragen. »Das Gefühl der religiösen Ergebung«, schreibt Darwin, »ist ein im hohen Grade kompliciertes, indem es aus Liebe, vollständiger Unterordnung unter ein erhabenes und mysteriöses höheres Etwas, einem starken Gefühle der Abhängigkeit, der Furcht, Verehrung, Dankbarkeit, Hoffnung in Bezug auf die Zukunft und vielleicht noch anderen Elementen besteht. Kein Wesen hätte eine so komplicierte Gemütserregung an sich erfahren können, bis nicht seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten zum mindesten auf einen mäßig hohen Standpunkt entwickelt waren. Nichtsdestoweniger sehen wir eine Art Annäherung an diesen Geisteszustand in der innigen Liebe eines Hundes zu seinem Herrn, welche mit völliger Unterordnung, etwas Furcht und vielleicht noch anderen Gefühlen verbunden ist.« Herr Houzian (Etudes sur les Facultés Mentales des Animaux, p. 271—273) ist der Ansicht, dass es viele Individuen und selbst Völker gäbe, welche den Hunden an religiöser Gesinnung nicht gleich kämen. Von den Affen der Sundainseln wird ernstlich berichtet, dass sie sich kurz vor Sonnenaufgang in den höchsten Baumwipfeln sammeln und mit lautem Freudengeschrei die aufgehende Sonne begrüßen. Open Court 1889, p. 1458.

haupt aufgeworfen werden können, und bringt so dem Menschen vollkommene Einigkeit mit sich selbst und wahre Heiligung seines Gemütes.«[1])

Wie diese verschiedenen Definitionen zu erklären.

Man wird vielleicht nicht leicht verstehen, wie Leute, deren Wissen und ehrliche Absichten über allen Zweifel erhaben sind, zu so verschiedenen, ja einander völlig widersprechenden Definitionen von Religion gelangen konnten. Wie konnte Schleiermacher in der Religion absolute Abhängigkeit sehen, wenn Hegel sie als vollkommenste Freiheit auffasst? Wie konnte Fichte Religion als höchste Erkenntnis definieren, während die Agnostiker alter wie neuerer Zeit der Ansicht waren, dass das Objekt der Religion menschliche Erkenntnis übersteige? Auf solche Widersprüche ist oft hingewiesen worden, um zu beweisen, dass alle menschliche Erkenntnis eitel und nichtig, oder jedenfalls unnütz und unzuverlässig sei, wenn sie auf religiöse Probleme Anwendung finde. Allein wir haben keinen Grund zu verzweifeln. Ich glaube, dass die Wissenschaft des Denkens, wie sie auf die Wissenschaft

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 17. Wir müssen uns hier daran erinnern, dass das Wort Erkenntnis in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden ist. Sie schwanken zwischen bloßer Bekanntschaft mit einer Sache und vollständigem Verständnis derselben. Während so die meisten Theologen Glauben im Unterschied oder selbst im Gegensatz zur Erkenntnis gebrauchen, erklärt Dr. Flint in seinen Vorlesungen über Theismus (p. 86, Anhang X, über Anschauung, Gefühl, Glaube und Erkenntnis in der Religion), dass »Glaube von Erkenntnis untrennbar sei und mit der Erkenntnis ganz gleichen Schritt halten sollte.« Dies kann auf die eigentliche Bedeutung seiner Definition von Religion Licht werfen. »Vielleicht«, sagt er, »haben wir, wenn wir sagen, dass Religion der Glaube des Menschen an ein einziges oder an mehrere Wesen, welche mächtiger als er und seinen Sinnen unzugänglich, für seine Gefühle und Handlungen aber nicht ohne Einfluss sind, eine Definition der geforderten Art.« (Theism p. 32.) Allein kann Glaube an das, was unseren Sinnen unzugänglich ist, mit Recht Erkenntnis genannt werden?

der Sprache sich aufbaut, für dieses und manches andere Rätsel der Philosophie eine Lösung bietet. Es gibt nur eine Lösung für sie alle; sie besteht darin, dass wir die Worte, deren wir uns bei unseren philosophischen Erörterungen bedienen, definieren.

Auf den ersten Blick scheint Abhängigkeit in der That das grade Gegenteil von Freiheit zu sein: aber wir brauchen Abhängigkeit von Gott nur als Vertrauen auf Gott zu definieren, und Abhängigkeit oder Vertrauen auf Gott als das allweise, unendlich vollkommene, allmächtige Wesen verwandelt sich mit einem Male in vollständige Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, ja in völlige und willige Ergebung in seine unerforschlichen Ratschlüsse. So lange der Mensch Gott gegenübersteht, nur seiner eigenen physischen Schwäche und der übergewaltigen Macht dessen, was über ihm, unter ihm und um ihn ist, bewusst, so lange mag er sich schlechthin abhängig fühlen, als Geschöpf, Sklave, als bloßes Nichts. Hat er aber die Allgegenwart des Göttlichen außer und in sich entdeckt, dann wandelt sich dieses Gefühl der Abhängigkeit notwendig in ein Gefühl der Vereinigung und des liebevollen Vertrauens. Er beginnt zu verstehen, was vor Alters die Freiheit der Kinder Gottes genannt wurde.

Wenn andererseits der Agnostiker sagt, dass wir Gott nicht erkennen können, wenn er Gott das Unerkannte, ja das Unerkennbare nennt, so ist er so lange vollständig im Rechte, als er erkennen im gewöhnlichen Sinne des Wortes gebraucht. Erkennen im gewöhnlichen Sinne des Wortes bedeutet zunächst durch Vermittelung der Sinne vorstellen und dann mittels der Sprache begreifen. Unser ganzes phänomenales Erkennen vollzieht sich derart und kann sich nicht anders vollziehen. Nihil est in intellectu quod non ante, oder vielmehr quod non simul fuerit in sensu;[1] und nihil est in

[1] Dieser Ausspruch wird allgemein Locke zugeschrieben, ich habe ihn jedoch auf Sir Thomas Bodley zurückgeführt. Auch bei Morus in einem Briefe an Descartes vom 5 März 1649 habe

intellectu quod non simul fuerit in lingua. Mittels dieses Erkenntnisprocesses, durch welchen wir auch einen Stein, Baum oder Hund erkennen, das Göttliche erkennen zu wollen, hieße den Begriff des Göttlichen aufheben und zerstören. Ein erkannter Gott in diesem Sinne wäre ipso facto kein Gott mehr. Er wäre ein phänomenales Objekt, ein Idol, wenn Sie wollen ein Fetisch, ein Totem, aber nicht das, was wir unter Gott verstehen. Scitur Deus nesciendo.

Sobald wir aber einsehen, dass eben der Begriff des Phänomenalen ohne den korrelativen Begriff des Noumenalen unmöglich ist, mit anderen Worten, dass es keine Erscheinung gibt, ohne Etwas, was erscheint, was hinter der Erscheinung durch, in und für sich ist oder existiert, sobald wir gelernt haben, das Unsichtbare im Sichtbaren, das Ewige im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen, die Allgegenwart Gottes in der Natur und im Menschen zu erkennen, können wir auch verstehen, was Fichte meinte, wenn er Religion die höchste Erkenntnis nannte. Denn die Religion im eigentlichsten Sinne ist es, welche uns die Augen öffnet, und uns das Noumenale im Phänomenalen, das Übernatürliche im Natürlichen sehen lässt und dadurch die verschleierte Natur in eine fortwährende Entschleierung und Offenbarung des Göttlichen wandelt. Jede Religion kann ein Bestreben genannt werden, diesem Gefühle von der wirklichen Gegenwart des Göttlichen in der Natur und im Menschen Ausdruck zu geben. Von den Philosophen wurde dieses Gefühl bisweilen sensus numinis genannt, und wenn nach Aristoteles die Alten sagten, dass Alles, was uns durch die Augen, das Gehör oder einen anderen Sinn erscheine, voller Götter sei[1], so meinten

ich ihn in folgender Form citiert gefunden: cet axiom d'Aristote, il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait passé par les sens. (Descartes, Oeuvres, vol. X, p. 213.)

1) *Διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως.* Arist. ed. Didot III, p. 636, 38. de Mundo c. VI.

sie dasselbe wie wir, nämlich dass wir durch die Erkenntnis des Endlichen das Unendliche, durch die Erkenntnis der Natur Gott erkennen, und durch die Erkenntnis unserer selbst zur Erkenntnis des höchsten Selbst gelangen, jenes Selbst, welches Dichter und Propheten mit mannigfachen Namen genannt haben, welches aber seinem eigentlichen Wesen nach über allen Namen ist und sein muss, in gewissem Sinne das Unerkannte und doch die Quelle all unserer Erkenntnis im wahrsten Sinne dieses Wortes.

Vierte Vorlesung.

Positivistische Definitionen von Religion.

Die Definitionen, die wir bisher geprüft haben, rühren alle von Männern her, welche die Religion historisch und unparteiisch zu betrachten suchten. Daneben gibt es noch eine andere Klasse von Definitionen mit entschieden polemischem Charakter, die hauptsächlich von den sogenannten positivistischen Philosophen gegeben worden sind. Auch sie können nicht leugnen, dass die Religion in der menschlichen Natur tief begründet sei. Aber sie sehen in ihr nur einen Irrtum, eine Krankheit, etwas, was eigentlich keine Existenzberechtigung hat, und leiten ihren Ursprung nicht aus den edelsten, sondern vielmehr aus den gemeinsten und selbstsüchtigsten Motiven der Menschennatur her.

Wundt.

Professor Wundt z. B., einer der hervorragendsten deutschen Physiologen und Psychologen, erklärt, dass alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle religiös werden, welche sich auf ein ideales, die Wünsche und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen befriedigendes Dasein beziehen.[1] Dass dies eine Seite der Religion sei, lässt sich nicht leugnen. Aber es ist nicht Alles. Auch ist nicht richtig, wenn man sagt, alle Wünsche, auch die selbstsüchtigsten und nieder-

1) Teichmüller, Religionsphilosophie, 1886, S. XXXIII, Gruppe, Die Griechischen Culte und Mythen, 1887, S. 246.

trächtigsten, fänden durch dieses von der Religion geforderte ideale Dasein ihre Befriedigung.

Feuerbach.

Feuerbach erklärte noch entschiedener, dass die Götter nur realisiert gedachte Herzenswünsche der Menschen seien. Die Wünsche sind indes verschieden. Zugegeben, dass einige der alten Götter grade die niedrigsten Herzenswünsche der Menschen verwirklicht gedacht darstellen, so würden ihnen auch andere gegenüberstehen, welche die Verwirklichung der höchsten Ideale, deren der Menschengeist fähig ist, repräsentierten.

Im Großen und Ganzen haben die positivistischen Philosophen das historische Studium der Religion nur wenig gefördert. Sie haben uns weniger gesagt, was Religion gewesen ist, als vielmehr, was sie nach ihrer Ansicht von der Entwickelung des Menschengeistes hätte sein oder nicht sein sollen.

Gruppe.

Eine Ausnahme macht Professor Gruppe. In seinem tiefgelehrten Werke, welches 1887 unter dem Titel »Die Griechischen Culte und Mythen« erschienen ist, hat er eine Ansicht über Religion vorgetragen, welche die sorgfältigste Erwägung verdient und die ich auf alle Fälle nicht mit Stillschweigen übergehen kann. Ist doch der größere Teil des ersten Bandes von mehr als 700 Seiten gegen mich selbst gerichtet. Sein Buch ist gewiss lehrreich, und obgleich ich fast in keinem Punkte Professor Gruppe beistimmen kann, so kann ich seiner Gelehrsamkeit nur Bewunderung zollen und möchte mir niemals einen besseren und mutigeren Gegner wünschen. Hören wir also das Schlimmste, was von der Religion gesagt werden kann.

Selbstsucht die Quelle der Religion.

Nach Dr. Gruppe, der wohl für den einflußreichsten Vertreter der extrem-positivistischen und zugleich negativen

Richtung in der Philosophie gelten kann, existiert die Religion einfach deshalb, weil sie gewisse selbstische Instinkte des Menschen befriedigt. Sonst habe sie keine raison d'être. Die schnelle Verbreitung der Religion über die ganze Welt wird einem Gesellschaftsinstinkte zugeschrieben, der durch gewisse Vorteile, die in allen Religionen vorgesehen seien, befriedigt werde. Aus der Religion, so wird uns gesagt, erwächst den einzelnen Gliedern der Gesellschaft nicht nur ein Gefühl der Befriedigung, des Glücks, sie werden auch durch die Religion in den Stand gesetzt, ihre Fähigkeiten besser als dies innerhalb der gesetzlichen Schranken der Familie und des Staates möglich ist, auszubilden. Durch ein innerliches Band des gleichen Denkens und Fühlens, welches die religiöse Gemeinschaft verbindet und eint, wird die Widerstandskraft des Einzelnen im Kampfe ums Dasein erhöht. Die Religion gedeiht nur, weil sie den Bedürfnissen der Gesellschaft entspricht. Sie tröstet die Armen und Elenden über die Ungleichheiten auf Erden, indem sie ihnen die Freuden des Himmels in Aussicht stellt, und setzt dadurch die Reichen und Großen in den Stand, ihre Vergnügungen auf Erden in Ruhe und Sicherheit zu genießen. Sie allein kann Gesetz und Moral in dem Gesellschaftsstaate, in welchem keine Gleichheit herrscht, festigen. Sie würde wahrscheinlich zu existieren aufhören, falls einmal eine sociale Umwälzung alle Ungleichheiten auf Erden aufheben könnte. Ohne die Religionsstifter selbstischer Motive im niedrigsten Sinne des Wortes anzuklagen, ist Professor Gruppe nichtsdestoweniger überzeugt, dass sie alle unbewusst Egoisten waren. Die Freude an der Verehrung, welche ihnen die Menge erwies, war so groß, dass sie selbst der Martyrertod nicht schreckte. Allein während sie mit dem Anspruch auftraten, ein neues, himmlisches Königreich zu stiften, stifteten sie meist mit Erfolg ein Reich dieser Welt.

Die drei maßgebenden Ursachen der weiten und schnellen Ausbreitung der Religion sind also nach Gruppe:[1])

1) S 273.

1. die unbewusste Eitelkeit, der stille Egoismus der Religionsstifter;

2. die illusionäre Befriedigung der Selbstliebe, die Illusion des Glückes, das die Religion gewährt;

3. der nachträgliche reale Nutzeffekt, die wirklichen Vorteile, welche die Gesellschaft aus der Religion herleitet.

Dies würde eigentlich, so weit ich sehen kann, die Frage nach dem Ursprunge der Religion, wie sie in der Seele ihrer Stifter entstand, ungelöst lassen. Indessen wird uns gesagt, dass darauf wenig Nachdruck zu legen sei, da die bloße Phantasie irgend eines einzelnen Individuums diesem Zwecke entsprochen haben würde. Außerdem wird behauptet[1]), alle historischen Religionen setzten ältere entartete Religionen voraus, alle historischen Religionsstifter seien vielmehr Religionsneuerer oder Reformatoren, als originale, schöpferische Denker. Die ersten Anfänge des religiösen Denkens erforderten nichts weiter als einen hohen Grad persönlicher Energie, um die Menge zu veranlassen, zu glauben, was der natürlichen Vernunft widersprach, und bei ihren ursprünglichen Opfern zu vollbringen, was absurd war. Aber auch hierbei bleibt die Frage wiederum unbeantwortet, warum ein einzelnes Individuum der natürlichen Vernunft im höchsten Grade Widersprechendes erfunden haben sollte.

Professor Gruppe's formale Definition von Religion muss ich in seinen eigenen Worten anführen[2]):

»Religiösen Glauben nennen wir den Glauben an einen Zustand oder an Wesen, welche zwar eigentlich außerhalb der Sphäre menschlichen Strebens und Erreichens liegen, aber auf besonderem Wege (durch Opferceremonien, Gebete, Buße oder Entsagung) in diese Sphäre gerückt werden können. Es würde nun zwar möglich sein, dass auf Grund eines solchen Glaubens der Einzelne lediglich zu seinem eigenen Nutzen sich Mittel ausdenkt, welche die Verwirklichung jener Möglichkeit herbeiführen sollen; aber historisch tritt uns der

1) S. 276. 2) S. 3.

religiöse Glaube doch immer als Lehre, d. h. zugleich mit dem Anspruch entgegen, die Verbindung mit jenen Wesen oder die Herbeiführung jenes Zustandes für eine Vielheit von Menschen vermitteln zu können. Eine solche Lehre bezeichnen wir als Religion.«

Gruppe's Definition zu eng.

Sie sehen, dass man schwerlich von Religion eine geringere Meinung und niedrigere Auffassung haben kann. Indes steht es Jedem frei, wie ich oben bemerkte, Religion nach seiner eigenen Weise zu definieren. Es fragt sich nur, ob die von Professor Gruppe gegebene Definition, welche von den positivistischen Philosophen, wie sie sich nennen, mit Ungestüm aufgegriffen und gutgeheißen wurde, wirklich Alles in sich begreift, was in der Geschichte der Völker unter dem Namen Religion zusammengefasst worden ist. Dass es Menschen gegeben hat und möglicherweise noch jetzt gibt, für welche die Religion nur ein Deckmantel der Selbstsucht ist, mag ganz richtig sein. Dass es aber auch Menschen gegeben hat und vermutlich noch jetzt gibt, die bereit und im Stande sind, ihren Willen dem Willen Gottes unterzuordnen, kann schwerlich selbst von Professor Gruppe bezweifelt werden. Seine Definition ist also auf alle Fälle zu eng. Sie mag vielleicht für die Religion in ihrem verderbtesten Zustande gelten, wie sie bei Leuten Eingang fand, die unter dem Deckmantel der Religion die niedrigsten Leidenschaften der menschlichen Natur zu befriedigen trachteten, nicht aber für die ursprüngliche, reine Religion, wie sie von ihren Stiftern aufgefasst und von denen angenommen wurde, die bereit waren, für ihre Überzeugung den Martyrertod zu erleiden. Über diesen Punkt spricht sich Professor Gruppe nicht ausführlich und deutlich genug aus, und wir müssen das Erscheinen der nächsten Bände seines Werkes abwarten, ehe wir sagen können, ob der Eindruck, welchen der erste Band auf uns machte, eigentlich völlig richtig ist oder nicht.

Nach dem Vorliegenden zu urteilen, scheint er seine

Ansicht darauf zu stützen, dass die Religion etwas so Widervernünftiges, um nicht zu sagen Absurdes sei, dass sie höchstens einmal und nur einmal in der ganzen Geschichte der Menschheit hätte erfunden werden können. Er leugnet überhaupt, dass die Religion ein allgemeines charakteristisches Merkmal des Menschen sei und dass sich dafür in der menschlichen Natur oder in den sie umgebenden Verhältnissen irgend eine Entschuldigung finde. Nur einmal oder möglicherweise zweimal habe ein solches Paradoxon wie die Religion es sei, in die Herzen der Menschen seinen Einzug halten können. Alle zwischen den einzelnen Religionen entdeckten Ähnlichkeiten werden daher auf historische Übertragung zurückgeführt, die wahrscheinlich nicht lange vor dem 7. Jahrhundert v. Chr. begonnen habe. Es wird uns vorläufig noch nicht gesagt, wo die Wiege der Religion gestanden und wann das Wunderkind geboren wurde. Alles scheint aber auf Phönizien oder möglicherweise auf Indien hinzuweisen.[1]) An einigen Stellen wird uns zu verstehen gegeben, dass der Nil vom Ganges, nicht der Ganges vom Nil entlehnt habe.[2]) Das höhere Alter der ägyptischen Litteratur wird immer wieder in Frage gezogen. Auch in Babylon lässt er die zuverlässigen Daten erst mit dem 7. Jahrhundert beginnen.[3]) Dass Missionäre vom Süden her Griechenland, Italien und Mitteleuropa durchziehen konnten, werde bewiesen, heißt es, durch die Auffindung von Gegenständen, welche die ältesten Handelskarawanen dort abgesetzt hätten. Dass Ostasien, China, Japan von Indien aus den ältesten Missionären zugänglich gewesen seien, gehe aus dem Erfolge der buddhistischen Missionäre in späterer Zeit hervor. Nach dem Urteile der kompetentesten Autoritäten werde heutzutage auch der Übergang von Ostasien nach Amerika durchaus nicht für unmöglich gehalten. Auch die muhammedanische Religion habe später ihren Weg von Ostasien einerseits nach Australien und anderseits nach Madagascar und Afrika gefunden. Ein physisches Hindernis habe

1) S. 499. 2) S. 499. 502. 507. 3) S. 345.

also der Verbreitung der ältesten Religion in derselben Richtung nicht im Wege gestanden. Auch Nordasien sei in älterer Zeit von persischen Einflüssen berührt worden und hätte daher von den Sendboten der ersten Religionserfinder oder Religionsstifter erreicht werden können. Keinesfalls könnten die der historischen Verbreitung der ältesten Religion entgegenstehenden Schwierigkeiten mit der Schwierigkeit verglichen werden, welche der Beantwortung der Frage entgegenstünden, wie und warum in ältester Zeit eine allen Gesetzen des Denkens so widersprechende Sache wie Religion erfunden worden sei. Diesen logischen Selbstmord, meint er, könne in der ganzen Weltgeschichte nur ein Mann begangen haben[1]), möglicherweise auch zwei, wofern Amerika von China aus nicht erreicht werden konnte, sicherlich aber nicht mehr.

Dies ist Professor Gruppe's Theorie, die im neunzehnten Jahrhundert nach Christus fast unglaublich klingt, die aber mit soviel Ernst und Gelehrsamkeit vorgetragen und verteidigt wird, dass sie eine sorgfältige Entgegnung erfordert und verdient. Wenn jemand uns sagt, nachdem Philosophen bewiesen hatten oder bewiesen zu haben vermeinten, dass die Religion in einer oder der anderen Form für die menschliche Natur unumgänglich und von ihr unzertrennlich sei, die Religion wäre niemals entstanden, wenn sie nicht zufällig von einem einzelnen Individuum — und zwar von einem Narren — erfunden worden wäre, so wird uns dies gewiss höchlichst überraschen. Wenn uns gesagt wird, nachdem Archäologen nachgewiesen hatten oder nachgewiesen zu haben glaubten, dass die ägyptischen Götterbilder bis auf die Zeit um 4000 v. Chr. zurückgingen, und dass einige der babylonischen Statuen nicht viel jünger sein könnten[2]), in Babylon sei alles vor dem siebenten Jahrhundert nur konstruierte Chronologie, in Ägypten seien alle Daten vor dem Jahre 1000 v. Chr. unsicher, so genügte dies, um einen Sturm der Entrüstung

1) S. 271.
2) Sayce, Hibbert Lectures, p. 33.

zu entfesseln. Indes wird man die Ansichten eines Mannes immerhin zu beachten haben, der neben der klassischen Gelehrsamkeit auch das Hebräische beherrscht und nicht davor zurückschreckte, Sanskrit, Zend, Hieroglyphen und Keilinschriften zu studieren, ehe er sich auf seine gefahrvolle Entdeckungsreise wagte. Trotz all meiner Einwände kann ich sein Buch wegen seines höchst lehrreichen und brauchbaren Inhaltes nur nachdrücklich empfehlen. Ich selbst bin dem Verfasser höchst dankbar dafür. Denn wenn mein eigenes System einem so energischen und wohlgezielten Angriffe wie dem des Professor Gruppe Stand halten kann, so bin ich überzeugt, dass es in Zukunft nicht ernstlich mehr gefährdet werden wird.

Aus dem Studium des Gruppeschen Werkes ergibt sich für uns noch ein anderer Nutzen. Wenn andere Schriftsteller uns von der Religion das beste sagen, was ihr nachgesagt werden kann, so sagt Professor Gruppe uns das schlimmste. Die meisten Schriftsteller, die ehrlich genug sind, auf die Schattenseiten der Religion hinzuweisen und die ihre Augen nicht verschließen gegen das unsägliche Elend, welches im Namen der Religion angerichtet wurde, traten stets für ihre Reinigung und Reformierung, nicht aber für ihre vollständige Abschaffung ein. Sie sehen den Schutt, aber auch die Goldkörner, selbst in den entartetsten Formen der Religion. Nicht so Professor Gruppe. Da nach seiner Ansicht jede Religion der menschlichen Vernunft Hohn spricht, so hofft er, dass die Zeit kommen werde, in welcher die Religion vollständig vom Erdboden verschwunden und die Welt so vollkommen geworden sein wird, dass sich eine vollkommenere Welt gar nicht denken oder wünschen lässt. Es ist gut, dass wir uns selbst so sehen, wie wir in den Augen Anderer erscheinen, und Niemand hat jedenfalls dazu mehr beigetragen, als Professor Gruppe.

Damit schließen wir die Übersicht über die wichtigsten Definitionen von Religion. Dass es auch noch andere Definitionen gibt, die eine sorgfältige Prüfung verdient und gelohnt

hätten, ist mir nicht unbekannt.[1]) Diese Übersicht hat uns viel Zeit weggenommen. Aber welche Vorteile uns aus einer sorgfältigen Definition von Religion und aller Worte, die wir bei unseren philosophischen Erörterungen gebrauchen, erwachsen, wird sich bei unseren weiteren Untersuchungen auf Schritt und Tritt zeigen.

Universalität der Religion.

Greifen wir für heute nur ein Beispiel heraus. Keine Frage hat größeres Interesse wachgerufen und leidenschaftlicher die Köpfe erhitzt, als die Frage nach der Universalität der Religion. Gibt es gegenwärtig irgend welche menschliche Wesen ohne Religion oder gab es solche in der Vergangenheit? Sie können Buch auf Buch über diesen Gegenstand lesen und Sie werden fragen, wie ist es möglich, dass über eine so einfache Thatsache es zu irgend welchen Meinungsverschiedenheiten kommen konnte. Aber es bestehen nicht nur Meinungsverschiedenheiten, sondern die Ansichten stehen auch oft mit einander im schroffen Widerspruch. Während die einen Beobachter einen Volksstamm als tief religiös beschreiben, wird dasselbe Volk von anderen als jeder religiösen Idee bar geschildert. Wie ist dies zu erklären?

Der Gesichtswinkel des Beobachters.

Ohne Zweifel muss der Gesichtswinkel, der bei jedem Beobachter ein anderer ist, hier in Betracht gezogen werden. Es liegen nicht notwendigerweise, wie so oft angenommen wurde, unehrliche Motive zu Grunde, sondern eine der menschlichen Natur anhaftende Schwäche. Wir alle sind geneigt zu sehen,

1) Strauß definiert Religion als Gefühl oder Berührung mit dem Universum; H. Lange als Liebe zum Unendlichen; Daniel Thompson in seinem Werke über »Die religiösen Gefühle des menschlichen Geistes« (The Religious Sentiments of the Human Mind 1888) als Inbegriff derjenigen Gefühle, welche sich in Verbindung mit den angenommenen Beziehungen zwischen der Ordnung der Natur (den Beobachter mit eingeschlossen) einerseits und einer geforderten übernatürlichen Ordnung anderseits regen.

was wir zu sehen erwarten oder wünschen. Diese Schwäche haftet uns allen an und wir alle müssen erst lernen, doppelt ungläubig und vorsichtig zu sein, so oft wir eine unerwartete Bestätigung unserer Lieblingsidee finden. Zur Erläuterung dessen, was ich meine, will ich Ihnen nur zwei Fälle anführen, in welchen zwei wegen ihrer Ehrlichkeit und kritischen Beobachtungsgabe hochberühmte Männer vollständig in dem, was sie sahen und hörten, sich täuschten.

Darwin über Feuerland.

Der erste Fall betrifft Darwin. Wir wissen, wie ihn von frühester Jugend an der Entwickelungsgedanke beherrschte, wie ihn seine Untersuchungen dazu führten, überall sich nach Beweismaterial umzusehen, das diese Theorie stützen und die Wirksamkeit des Entwickelungsprincips erklären sollte. Er musste den Wunsch hegen, den Menschen in tierischem Zustande, wenn möglich auf einer noch etwas tieferen Stufe als sie von einigen der höheren Tiere erreicht wird, aufzufinden. Als er nun die Küsten Südamerikas besuchte, glaubte er in den Feuerländern gefunden zu haben, was er wünschte. Demgemäß beschrieb er sie, wie die Teufel im Freischütz. »Beim Anblick solcher Menschen«, schreibt er, »kann man sich schwerlich einreden, dass sie Mitmenschen und Mitbewohner derselben Erde seien. Ihre Sprache verdient kaum den Namen artikuliert. Kapitän Cook verglich sie mit den beim Räuspern entstehenden Geräuschen. Aber sicherlich würde nie ein Europäer sich unter so vielen heiseren und glucksenden Kehltönen räuspern.« Auch was die physische Beschaffenheit der Feuerländer betrifft, so muss Darwin entweder unglücklicherweise nur verkommenen Exemplaren begegnet sein, oder er muss sie grade damals durch seine eigene, etwas darwinistisch gefärbte Brille betrachtet haben. Genau dieselben Typen, die Darwin als scheußliche Teufel beschreibt, schildert Kapitän Snow als wirklich schöne Vertreter der menschlichen Rasse. Auch Professor Virchow, der eine Anzahl eingeborener Feuerländer in Berlin ausstellte, legte

entschieden Verwahrung gegen die Annahme ein, sie seien eine niedere Rasse. Aber mehr noch als dies. Grade ihre Sprache, die nach der Beschreibung des Kapitän Cook und Darwins noch armseliger als Räuspern ist, wird von Giacomo Bovè, der jüngst diese Sprache studiert hat, als lieblich, angenehm und vokalreich beschrieben. Nach ihm beläuft sich ihr Wörterschatz auf ungefähr 32,430 Wörter. Vergegenwärtigen wir uns nun, dass Shakespeare Alles was er zu sagen wünschte — und wer hat je eine reichere Welt von Gedanken und Gefühlen zum Ausdruck gebracht als Shakespeare — mit ungefähr 15,000 Wörtern sagen konnte, so kann von einem Volksstamm, der mehr als die doppelte Anzahl Wörter besitzt, schwerlich gesagt werden, er stehe auf einer niedrigeren Stufe, als sie von einigen höheren Tieren erreicht worden ist. Ich habe diesen Fall bei mehreren Gelegenheiten angeführt, nicht um Darwins Ehrlichkeit anzuzweifeln, sondern um eine Irrtumsquelle aufzudecken, die aller menschlichen Beobachtung gefährlich werden kann, die Neigung nämlich, zu sehen, was man zu sehen erwartet oder wünscht. Darwin war ehrlich genug, seinen Irrtum einzugestehen, was von vielen anderen Beobachtern nicht gesagt werden kann; ich fühle mich deshalb um so mehr veranlasst, darauf hinzuweisen, dass auf Feuerland sogar mehrere Dialekte gesprochen werden, wie z. B. Alacalu oder Ona, welche Signor Bovè selbst als rauh und guttural beschreibt.[1])

Niebuhr und Bunsen.

Damit es nicht scheint, als handele ich unbillig gegen Darwin, wenn ich ihn allein citierte, will ich Ihnen mitteilen, was Niebuhr begegnete. Die Geschichte wurde mir von meinem Freunde Bunsen erzählt, der damals, als Niebuhr preußischer Gesandter in Rom war, demselben als Sekretär beigegeben war. Niebuhr war besonders beflissen, Spuren des

1) Vgl. Bovè, Patagonia, Terra del Fuoco. Rapporto del Tenente Giacomo Bovè. Parte prima. Genova 1883.

Griechischen im heutigen Italienischen zu entdecken. Er war der Ansicht, dass die Besetzung Süditaliens durch die Griechen, welches daher Großgriechenland oder Magna Graecia hieß, auch in der Sprache wenigstens einige Spuren hinterlassen haben müsse, ganz ebenso wie die Besetzung Britanniens durch die Römer aus Wörtern wie chester in Dorchester, lat. castrum; coln in Lincoln, lat. colonia; cheese, lat. caseus; street, lat. strata scil. via nachgewiesen werden könne.[1]) Niebuhr und Bunsen wurden nun eines Tages zusammen in einem kleinen Boote auf der See vom Sturme überrascht. Die Schiffer ruderten aus Leibeskräften und riefen dabei etwas, was Niebuhr, der aufmerksam hinhorchte, wie πλόη klang. »Hören Sie«, sagte er zu Bunsen, »sie rufen um πλόη oder εὔπλοη (εὔπλοια), gute Fahrt. Hier haben Sie einen Überrest des gesprochenen Griechisch in Magna Graecia.« Bunsen hörte nun ebenfalls aufmerksam zu. Er sah, dass einer der Schiffer in seinem Aussehen den Engländer verriet, und bemerkte, dass die anderen einfach wiederholten, was dieser sagte, und was für sie einen gewissen Reiz zu haben schien. Er entdeckte bald, dass, was Niebuhr wie πλόη oder εὔπλοη geklungen hatte, thatsächlich das englische Pull away (zieh' los) war.

Wenn dies Niebuhr und Darwin begegnen konnte, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es auch kleineren Männern passiert ist. Wir dürfen uns also auch nicht wundern, um zu unserm Gegenstande zurückzukehren, wenn manche Missionäre keine Spur von Religion finden, wo Anthropologen ganze Scharen von Geistern, Totemen und Fetischen sehen, dass Missionäre bei wilden Volksstämmen tiefreligiöse Gefühle entdecken, denen Anthropologen die Fähigkeit irgend etwas aufzufassen, was über die primitivsten sinnlichen Vorstellungen hinausgeht, vollständig absprechen.

Lubbock versus Quatrefages.

Obgleich aber bei den Anthropologen eine gewisse Neigung nicht übersehen werden darf, so reicht dies doch nicht

1) G. P. Marsh, Origin and History of the English Language, p. 60.

aus, um Bücher wie Lubbocks »Vorgeschichtliche Zeit, erläutert durch die Überreste des Altertums und die Sitten und Gebräuche der jetzigen Wilden« 1865[1]), verglichen mit Quatrefages »Die menschliche Rasse« 1877[2]) und Roskoff »Das Religionswesen der rohesten Naturvölker« 1880, zu erklären. Sir John Lubbock sammelt das gesamte Beweismaterial, wodurch sich möglicherweise nachweisen lässt, dass auch heute noch Völker ohne Religion existieren, während Quatrefages und Roskoff dasselbe Material sichten und im Gegenteil nachweisen, dass zuverlässiges Material irgend welcher Art nicht vorhanden ist, um jene Theorie zu stützen.[3]) Weder die Thatsachen, die Roskoff beibrachte, noch die auf diese Thatsachen gegründete Beweisführung sind jemals widerlegt worden. So lange dies nicht geschehen ist — und ich zweifele an der Möglichkeit —, sollte diese Streitfrage für erledigt gehalten werden.

Auch mein Freund Dr. Tylor veröffentlichte vor einiger Zeit eine sehr brauchbare Sammlung von Stellen, um zu zeigen, wie dieselben Völker, von denen die einen Missionäre die Verehrung eines oder mehrerer Götter berichten, nach anderen jedes Begriffes und Namens für ein göttliches Wesen entbehren, wie bisweilen sogar eine und dieselbe Persönlichkeit an verschiedenen Stellen gleich zuversichtlich Behauptungen aufstellt, die einander direkt widersprechen. So ist es für Sparmann an einer Stelle höchst zweifelhaft[4]), ob die Hottentotten an ein höchstes Wesen glauben. Die Khoi-Khoi erklärten selbst, ein höchstes Wesen gehe über ihr beschränktes Verständnis hinaus; davon hätten sie nie etwas gehört. An einer anderen Stelle dagegen behauptet derselbe Sparmann,

1) Vgl. John Lubbock, Prehistorie Times as illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages. 1865 (übersetzt von Passow mit Vorwort v. R. Virchow 1874).

2) L'espèce humain. 1877.

3) Max Müller, Introduction to the Science of Religion. (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft), p. 277.

4) Theophilus Hahn, Tsuni-Goam, the supreme Being of the Khoi-Khoi. 1881, p. 45.

die Khoi-Khoi müssten an ein höchstes, sehr mächtiges, aber ihnen feindlich gegenüberstehendes Wesen glauben, von welchem sie Regen, Donner, Blitz und Kälte erwarteten. Lichtenstein seinerseits leugnet an einer Stelle, dass sich bei den Khosakaffern irgend eine Spur von Gottesverehrung finde. An einer anderen Stelle dagegen gibt er zu, dass sie an ein höchstes Wesen, das die Welt geschaffen, glaubten, obgleich sie, wenn wir Van der Kamp († 1811) glauben sollen, für ein solches Wesen in ihrer Sprache keinen Namen haben.

Vorgefasste Meinungen.

Die Animosität bei solchen Erörterungen mag befremden. Warum sollten Missionäre und Anthropologen es sich nicht genug sein lassen, einfach die Thatsachen zu konstatieren? Indes können wir es uns erklären. Manche Leute scheinen viel Gewicht auf den Nachweis zu legen, dass die Religion eine notwendige Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes sei, oder wie man sich früher ausdrückte, dass sie uns angeboren oder, wie Cicero sagt, von Natur unserem Geiste eingeprägt sei.[1]) Für sie also ist es von wesentlichem Interesse nachzuweisen, dass nirgends und niemals ein Volk ohne irgend eine Art von Religion gefunden wurde, ebensowenig wie je irgend welche menschliche Wesen ohne die Gefühle des Hungers und Durstes sich fanden. Dem gegenüber suchen andere Philosophen, wie Professor Gruppe, nachzuweisen, dass die Religion kein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur, sondern eine erworbene sociale Gewohnheit sei. In ihren Augen hat die wirkliche Existenz religionsloser Völker eine ungeheuere Wichtigkeit, da sie ihre Ansicht von der menschlichen Natur bestätigt. Dabei vergessen sie aber ganz und gar, dass alle menschlichen Wesen, mag man sie nun Wilde nennen oder nicht, früher ein ganzes Pantheon übernatürlicher Wesen besessen haben können, die sie möglicherweise vergaßen oder aufgaben, ganz ebenso wie die Hindus

1) Cic. De Nat. Deor. I 17, 45: Natura — insculpsit in mentibus ut deos aeternos et beatos haberemus.

ihren Glauben an die alten Devas aufgaben, als sie den Buddhismus annahmen. Dem soll jedoch angeblich ein anderer anthropologischer Glaubensartikel widersprechen, dass nämlich die Wilden, die thatsächlich weit veränderlicher sind als irgend welche civilisierte Rassen, ein für allemal stereotypiert und unveränderlich geblieben seien.

Diese zwei Auffassungsweisen werden bisweilen in seltsamer Weise vom Parteistandpunkte aus beeinflusst. Wünscht der Missionär nachzuweisen, dass kein menschliches Wesen ohne irgend einen Funken von Religion existieren könne, so sieht er überall Religion, selbst im sogenannten Totemismus oder Fetischismus. Will er aber die Notwendigkeit der Belehrung und Bekehrung dieser ungläubigen Volksstämme nachweisen, so kann er bei der Schilderung ihres verworfenen Zustandes die Farben nicht stark genug auftragen. Er ist dann im Stande, selbst ihren Glauben an einen unsichtbaren, mit keinem Namen benannten Gott rein für Hallucination zu erklären. Auch der Anthropologe ist von solchen Versuchungen nicht frei. Wünscht er nachzuweisen, dass jedes Volk zu einer gewissen Zeit wie die Menschen im Kindesalter atheistisch war, dann sind in seinen Augen weder Toteme noch Fetische noch selbst Gebete oder Opfer irgendwie für den unzerstörbaren Charakter des religiösen Instinktes beweisend. Sucht er dagegen zu zeigen, dass die Religionen der hochentwickelten Völker aus niederen Glaubensformen sich entwickelt haben, oder wie wir nach Darwin uns einreden sollen, dass selbst die Tiere eine Art religiöser Gefühle besitzen, dann wird ein Seufzer, eine Thräne, ein plötzliches Verstummen, ein unwillkürlicher Ausruf oder gar ein Fluch zum positiven Beweise dafür, dass Keime der Religion, wenn auch nur in höchst rudimentärem Zustande vorhanden sind.

Wir sollten mindestens ebenso vorsichtig sein wie Cicero. Nachdem er den Velleius für die Universalität der Religion hat eintreten lassen[1], lässt er den Cotta sagen, so wichtige

1) Cic. De Nat. Deor. I 16, 43: quae est enim gens aut quod

Fragen könnten nicht durch Majoritäten entschieden werden, selbst wenn wir die Religionen aller Völker kännten.[1]) Obgleich wir etwas mehr von der Welt wissen, als zur Zeit Plutarchs bekannt war, würden wir uns doch wahrscheinlich bedenken zu sagen, was er sagt: man findet wohl Städte ohne Mauern, ohne Litteratur, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichtümer, auch ohne Münzen und ohne Kenntnis von Theatern und Gymnasien; aber eine Stadt ohne Tempel und Götter, eine Stadt, die nichts von Gebeten, Eiden, Orakeln, Opfern, sei es zum Dank für Wohlthaten oder zur Abwendung von Übeln, wüsste, hat sicher noch Niemand gesehen und wird sie nie sehen.[2])

Wer historisch die Religion zu erforschen sucht, muss möglichst frei sein von jedem Vorurteile. Er kann als Philosoph überzeugt sein, dass ein menschliches Wesen ohne eine Art von Religion unmöglich existieren kann, aber wie jedes Kind ohne Religion und Sprache geboren wird, so sollte man wenigstens die Möglichkeit zugeben, dass Völker auf der Stufe kindlicher Einfalt und Beschränktheit hätten stehen bleiben und ohne Religion, ohne Sprache, ja ohne Vernunft hätten sein können.

Wenn die einen Autoritäten behaupteten, gewisse wilde Stämme hätten keine Spur von Religion, und andere Beobachter dagegen erklärten, sie hätten in deren Sprache Namen für gute und böse Geister entdeckt, so ließen sich diese seltsamen Widersprüche in den meisten Fällen, die ich nachprüfen konnte, immer daraus erklären, dass es an einer geeigneten Definition von Religion fehlt. Wenn Religion in so vielen verschiedenen und selbst sich widersprechenden Bedeutungen gebraucht wird und gebraucht wurde, wie wir in unserer letzten Vorlesung sahen, so dürfen wir uns nicht

genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum?

1) Cic. l. l. III 4, 11: Placet igitur tantas res opinione stultorum iudicari?

2) Plutarch. adv. Coloten c. 31.

wundern, dass ein so heftiger Widerstreit der Meinungen entbrennen konnte bei der Feststellung der Thatsache, ob Neger oder Australier Religion hätten oder nicht.

Wird Religion definiert als ein modus cognoscendi et colendi Deum, so wäre selbst der Buddhismus keine Religion. Wird sie definiert als das Aufgehen des endlichen Willen im unendlichen Willen, so würde selbst die jüdische Religion, in ihrer ältesten Form wenigstens, schwerlich diesen Namen verdienen. Wird der Glaube an ein besseres Jenseits für ein wesentliches Element der Religion gehalten, so wäre der Glaube der alten Griechen keine Religion.[1]) Sind Tempel und Opfer für die Religion unerlässlich, so hätten die alten Deutschen keine Religion gehabt, und noch heute wären einige polynesische Stämme[2]) ohne Religion.

Dies eine Beispiel zeigt, wie die historische Religionsforschung und alle Theorien über den Ursprung der Religion von einer klaren und richtigen Definition dessen abhängen, was unter diesem Namen verstanden, was darin einbegriffen, was ausgeschlossen wird.

Namen für Religion.

Bevor ich Ihnen indes die Definition von Religion gebe, die jedenfalls vom historischen Standpunkt aus mir die richtige zu sein scheint, — ich meine hier mehr eine Definition dessen, was Religion gewesen ist, als was sie nach den Ansichten verschiedener Philosophen sein sollte — habe ich noch wenige Worte über die Namen für Religion in den fremden und besonders in den orientalischen Sprachen zu sagen. Es ist erstaunlich, mit welcher Schwierigkeit es verknüpft ist, in ihnen Worte zu finden, welche sich genau mit unserem Begriffe von

1) Vgl. Mill, Three Essays, p. 121.

2) Chamisso, Werke II, p. 258. Es gibt auf Ulea und den östlicheren Inseln (Lamureck u. s. w.) weder Tempel noch Priester, und es finden keine feierlichen Opfer statt. Auf Mogemug, Eap und Ngoli sind eigene Tempel erbaut, Opfer werden dargebracht, und es gibt einen religiösen Dienst.

Religion decken. Diese Schwierigkeit liegt ohne Zweifel auch bei anderen Worten vor, und die Lehre, die uns das Studium fremder Sprachen in dieser Beziehung geben kann, ist höchst wertvoll.

Wenn wir eine fremde Sprache zu lernen beginnen, scheint uns zuerst alles leicht. Das Wörterbuch gibt uns die entsprechenden Wörter, die Grammatik die entsprechenden Formen. Allein je mehr wir von der fremden Sprache lernen, um so größer wird die Schwierigkeit, in ihr die Worte zu finden, die eigentlich unseren Worten genau entsprechen, die nicht etwas zu viel oder zu wenig besagen. Sobald wir eine fremde Sprache sprechen, bewegen wir uns thatsächlich in einer anderen Atmosphäre. Die Ideenassociationen, die jeden einzelnen unserer Ausdrücke umspielen, geben ihm eine eigentümliche Färbung, wie Wolkenbeleuchtung und Blätterschlag und die Frische der Luft, ohne dass man sich eine klare Vorstellung davon macht, den ganzen Charakter einer Landschaft bestimmen.

So zum Beispiel hat ein so gebräuchliches Wort wie Philosoph im Englischen eine viel weitere Bedeutung wie im Deutschen. Man würde in Deutschland einen Mann wie Darwin nicht einen Philosophen, sondern einen Naturforscher nennen. Die Philosophie blieb in Deutschland auf die Logik, Psychologie, Ethik, Metaphysik und Aesthetik beschränkt. Von all diesen Dingen verstand aber Darwin nach seinem eigenen Geständnis absolut nichts. Der Scherz, den die Philosophen in Deutschland gegen die englische Philosophie stets zum Besten geben, dass man nämlich in England »philosophische Instrumente« kaufen könne, verliert seine Pointe, sobald man weiß, dass man im Englischen unter Philosophie auch das Studium der Natur, Chemie, Optik, Akustik u. s. w. versteht, dass also, was man in Deutschland »physikalische Instrumente« nennt, im Englischen ganz wohl philosophische Instrumente genannt werden kann.

Es gibt viele solcher Worte in allen Sprachen, die den Übersetzer zur Verzweifelung bringen können. Ein ganz

gewöhnliches Wort im Deutschen ist zweckmäßig. Es bedeutet seinem Zwecke angemessen, zweckentsprechend eingerichtet. Davon kommt Zweckmäßigkeit, welches man im Englischen durch appropriateness übersetzen kann, das aber viel mehr enthält. Wir können von der inneren Zweckmäßigkeit eines Organismus reden, d. h. von einem Organismus, in welchem alles Einzelne dem bestimmten Zwecke angemessen oder genau entsprechend eingerichtet ist. Ein englisches oder französisches Wort, welches genau dieselbe Bedeutung hätte, ist mir nicht bekannt.[1])

Indes haben die modernen Sprachen Europas in ihrer geschichtlichen Entwickelung so Vieles mit einander gemein, dass im Großen und Ganzen die eine Sprache so gut wie die andere zum Ausdruck unserer Gedanken dienen kann. Wir haben zwar einen kleinen Verlust, wenn wir einen Schilling gegen eine Mark umwechseln, und wir verlieren noch etwas mehr, wenn wir einen Franc für einen Schilling annehmen müssen. Sind wir indes nicht allzu genau, so können wir mit der einen Münze so gut wie mit der anderen durch die Welt kommen, so lange wir in Europa bleiben. Setzen wir jedoch den Fuß in die Länder des Ostens, so vollzieht sich die Umwechselung unserer Münzen, der klingenden sowohl wie der unseres Wortschatzes, unter immer größeren Schwierigkeiten. Es klingt kaum glaublich, dass man in einer so reichen Sprache wie in dem Sanskrit und in einer von der Religion so durchsetzten Litteratur wie in der indischen sich vergebens nach einem Worte für Religion umsieht. Bis zu gewissem Grade liegt die Schuld an uns. Wenn wir einem Worte so viele schlecht definierte Bedeutungen beilegen, wie dies bei dem Worte Religion geschehen ist, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir anderswo nicht dasselbe Konglomerat vorfinden. Hier erweist sich das Denken

1) Dr. Martineau (Study of Religion II, p. 154) übersetzt es mit adaptation to internal ends, Anpassung an innere Zwecke, oder internal conformity to an end, innere Übereinstimmung zu einem Zweck, gewöhnlich behält er aber den deutschen Ausdruck bei.

in zwei Sprachen oft von großem Nutzen, insofern es uns zum Bewusstsein bringt, wie viele nicht näher greifbaren Bestandteile unseres Denkens sich durch das Sieb einer anderen Sprache nicht hindurchschütteln lassen wollen. Merkwürdig bleibt es nichtsdestoweniger dass sich für ein so einfaches und klares Wort, wie Religion es uns zu sein scheint, in keiner Sprache ein genau entsprechender Ausdruck finden sollte.

Man kann sich leicht vorstellen, dass, wenn es einer so reichen Sprache wie dem Sanskrit an Wörtern, die unserem Begriffe von Religion genau entsprechen, mangelt, andere Sprachen uns keinen besseren Ersatz für dieses Wort bieten werden.

Worte für Religion im Chinesischen.

Im Chinesischen z. B. gibt es, wie Professor Legge uns mitteilt, kein Wort, welches unserem Religion genau entspräche. Die Lehre des Konfucius wird speciell durch Chiâo, die Lehre oder Unterweisung, doctrina, bezeichnet, der Buddhismus gewöhnlich durch Fâ, das Gesetz. Buddhismus ist Fo Fâ, das Gesetz des Buddha. Der Tâoismus ist Tâo, der Weg. Von ihnen spricht man oft als den San Chiâo, den drei Lehrsystemen, was man am besten, wie es scheint, durch »die drei Religionen« übersetzt Spricht man jedoch von den dreien in ihrem Unterschiede, so werden die einzelnen mit den angegebenen Namen auseinandergehalten.

Die Verfasser der berühmten nestorianischen Inschrift wendeten alle drei Ausdrücke auf das Christentum an. Bald ist es ihnen »die Lehre«, bald »das Gesetz«, bald »der Weg«. Einen unterscheidenden Namen dafür zu finden war, wie sie selbst sagen, schwer. Schließlich entschlossen sie sich, es Ching Chiâo, die berühmte Lehre, zu nennen, indem sie dieselben Ausdrücke gebrauchten, welche Lâotze anwendet, wo er sagt, er würde seinen Gegenstand oder sein System Tâo, Weg, nennen. Der allgemeine Ausdruck für »Glauben haben« ist hsin, das den Begriff des »Glaubens« andeutet.

Worte für Religion im Arabischen.

Im Arabischen, das ein weit entwickelteres und feineres Denken über Gegenstände der Religion aufweist wie die meisten Sprachen, findet sich nichtsdestoweniger kein Wort, das eigentlich mit unserem Worte Religion gleich gesetzt werden könnte. Dîn enthält nach Lane Gehorsam und Unterwerfung unter das Gesetz und wird für Religion im weitesten Sinne, sowohl für die historische wie für die praktische gebraucht. Ahlu-d-dîn, Leute der Religion, wird nur von denen gesagt, für welche Offenbarungsschriften die Glaubensquelle bilden, also von Mohammedanern, Juden, Christen. Die Anhänger der natürlichen Religion werden mit den Anhängern philosophischer Systeme als ahlubahwâ, Leute der Meinungen, klassificiert.

Dharma.

Die Schwierigkeit, ein passendes Wort für Religion im Sanskrit zu finden, kenne ich aus praktischer Erfahrung. Vor einigen Jahren fasste ein erleuchteter und glaubenseifriger vornehmer Indier, Behramji M. Malabari, den Entschluss, meine Hibbert-Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion nicht nur in das Sanskrit, sondern auch in die hauptsächlichsten Dialekte seiner Heimat zu übertragen. Wie sollte nun der Titel des Buches im Sanskrit lauten? Hätte es sich um den Ursprung irgend einer besonderen Religion wie um den Ursprung des Buddhismus, der Lehre Mahommeds oder des Christentums gehandelt, so hätte die Sache keine Schwierigkeit gehabt. Allein für Religion im Allgemeinen fehlte es an einem stehenden Ausdrucke. Der indische Geist hatte davon noch keine klare Vorstellung. Nach langer Überlegung entschlossen wir uns, das Buch einfach Dharma-vyâkhyâna, Erklärung des Dharma, d. h. des Gesetzes zu nennen, und unter diesem Titel sind Übersetzungen meiner Hibbert-Vorlesungen im Bengâlî, Guzarâtî und Marâthî erschienen und werden weiter im Sanskrit, Hindî und Tamil erscheinen.

Dieses dharma bedeutet sicher in einem gewissen Sinne Religion, aber nur in einem gewissen Sinne. Es bedeutet Gesetz; ein Gesetzbuch heißt daher dharma-sâstra. Es kann auch Dogma oder objektive Religion bedeuten, aber die subjektive religiöse Stimmung, die Religiosität, die wir ebenfalls Religion nennen, kann es nicht bezeichnen.

Im Rigveda kommt dharma, Gesetz, noch nicht vor, sondern nur dharmán. Dhárman mit dem Accent auf der ersten Silbe bedeutet Jemand, der hält oder aufrecht hält, stützt; dharmá mit dem Accent auf der letzten Silbe bedeutet Stütze, fulcrum[1]; dann aber auch Satzung, Gesetz, Ordnung, was die Dinge in dem Zustande hält, wie sie sind oder sein sollen. Die Götter gelten für die Geber und Wächter dieser dharmas oder Gesetze. Im späteren Sanskrit bedeutet dhárma ebenfalls Gesetz, aber auch Pflicht, Tugend, d. h. erfülltes Gesetz. Schließlich bezeichnet es die Natur oder das Wesen eines Dinges, wie wir sagen könnten, das Gesetzmäßige in einem Dinge, seinen Charakter, εἶδος. Nach der Erklärung des Manu in seinem Gesetzbuche (II 12) besteht dharma aus Veda (Offenbarung), Smriti (Überlieferung), Sadâkâra (der guten Sitte) und aus dem, was uns selbst teuer und wert ist, d. h. was die Billigung unseres eigenen Gewissens hat.

Bei den Buddhisten wurde dharma ausschließlicher zur Bezeichnung der von Buddha verkündeten Lehren verwendet, die angeblich alles enthielten, was zur Seligkeit notwendig ist. Die drei großen Schätze oder Kleinode der Buddhisten sind Buddha, die Kirche (saṅgha) und das Gesetz (dharma). Nahm Jemand den Buddhismus an, so sagte er die Formel her: Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zu der Kirche und zu dem Gesetze, wie es Buddha verkündet hat.

Durch all diese Entwickelungsstufen hindurch hat dharma immer etwas von seiner etymologischen Bedeutung behalten. Es ist dasjenige, was uns auf dem rechten Pfade hält und vom Unrecht abhält. Es ist das Gesetz, das uns von außen

1) Rv. V 15, 2.

kommt, nicht das Gesetz oder der Wille oder, wie man es sonst nennen mag, das von innen kommt.

Veda.

Wenn ein Brahmane von seiner eigenen Religion spricht, dürfte er das Wort Veda gebrauchen. Veda bedeutet ursprünglich das Wissen, dann aber ausschließlich, was nach der Ansicht eines Brahmanen heiliges oder geoffenbartes Wissen ist. Statt Veda finden wir im Sanskrit ein anderes eigentümliches Wort für Religion, nämlich *S*ruti, das Hören, von *s*ru, hören, griechisch *κλύω*. Die indischen Theologen geben davon die sorgfältigsten Definitionen. Alles weltliche Wissen wird davon ausgeschlossen und nur solches Wissen darunter verstanden, wie es durch direkte Eingebung aus göttlicher Offenbarungsquelle sich herleitet. Selbst die Gesetze des Manu sind keine *S*ruti, obgleich sie heiligen Charakter haben; sie sind nur sm*ri*ti d. h. Erinnerung, Tradition, nicht Offenbarung. Sollte einmal *S*ruti und Sm*ri*ti sich widersprechen, so hat Sm*ri*ti ohne Weiteres der *S*ruti zu weichen. Alle diese Ausdrücke beziehen sich indes deutlich nur auf die objektive Religion, auf eine Zusammenstellung von Lehren, die uns vorgestellt werden, damit wir sie annehmen oder verwerfen. Was wir unter subjektiver oder innerer Religion verstehen, liegt nicht darin. Dieser Begriff war meinem indischen Übersetzer völlig fremd und daher unübersetzbar.

Bhakti.

Im späteren Sanskrit findet sich indes ein Ausdruck, der dem, was wir unter subjektiver Religion verstehen, sehr nahe kommt, nämlich bhakti, gläubiges Vertrauen.

Das Verbum bha*g*, bha*g*ati, wovon bhakti kommt, bedeutet zunächst teilen, verteilen, geben. Wir lesen im Rigveda von Gottheiten, die an die Menschen Gaben austeilen, auch von reichen Leuten, die ihren Freunden und Anhängern Geschenke austeilen. Dieses Verbum erhält besonders im Âtmanepadam oder Medium auch die Bedeutung sich etwas

zuteilen, für sich auswählen, festhalten, lieben. Von der Bedeutung auswählen, lieben geht bhag in die speciellere Bedeutung eine Gottheit lieben, verehren, ihr huldigen über. Das Particip bhakta bedeutet den gläubig vertrauenden Verehrer, bhakti Glaube, Hingabe, Liebe.

Wenn man von einigen Upanischaden absieht, kommt bhakti in der Bedeutung liebevolle Hingabe an eine bestimmte Gottheit in der vedischen Litteratur nicht vor. In der Bhagavadgîtâ dagegen hat es in dieser Bedeutung schon bedeutend an Boden gewonnen. Es bedeutet darin die dem K*ri*schna erwiesene Liebe und gläubige Verehrung. Es kommt also dem christlichen Begriffe des Glaubens und der Liebe so nahe, dass mehrere Sanskritgelehrte und Missionäre ihre Überzeugung dahin aussprachen, die Brahmanen müssten den Begriff bhakti dem Christentum entlehnt haben.[1]) Man wundert sich, dass diese Gelehrten nicht gesehen haben sollten, dass, was in dem einen Lande Resultat natürlicher Entwickelung ist, es auch in einem anderen sein kann. Konnte Furcht, Achtung und Verehrung des höchsten Gottes beim semitischen Volke zu gläubigem Vertrauen und liebevoller Verehrung werden, warum nicht auch in Indien? Hat ja auch das Denken in Indien wie in Palästina dieselbe Entwickelung genommen. Kein Zweifel, die Götter werden in Indien gefürchtet und voll Scheu verehrt, aber sie werden auch als Freunde angeredet, und Gefühle wie »du bist wie ein Vater zu seinem Sohne« sind in den ältesten Teilen des Rigveda keineswegs selten. Im ersten Hymnus des Rigveda lesen wir: »Gewähre uns leichten Zutritt zu dir so wie der Vater seinem Sohne.« Als die verschiedenen Götter des Veda von Î*s*vara, dem höchsten Herrn, verdrängt worden waren, wurden in den Upanischaden die Gefühle der Liebe und des gläubigen Vertrauens auf ihn übertragen. In noch späterer Zeit, als K*ri*schna als Manifestation des höchsten Geistes verehrt wurde, sehen wir in

1) Vgl. Die Bhagavadgîtâ, übersetzt und erläutert von Dr. F. Lorinser 1869.

der Bhagavadgîtâ jeden Ausdruck, dessen menschliche Liebe überhaupt fähig ist, im reichsten Maße von ihm gebraucht.

Ich werde Ihnen nun zuerst einen Auszug aus dem *S*vetâ*s*vatara Upanischad vorlesen:[1])

'1. Einige Philosophen sprechen irriger Weise von der Natur, andere von der Zeit (als der Ursache von Allem); Gottes Größe ist es, die dieses Brahma-Rad (die Welt) sich drehen lässt.

7. Lasst uns diesen höchsten mächtigen Herrn der Herren, die höchste Gottheit der Gottheiten, den Herrscher der Herrscher, das Höchste über Allem, als Gott erkennen, als den Herrn der Welt, als den anbetungswürdigen.

10. Dieser einzig eine Gott, der sich aus sich wie eine Spinne mit Fäden bedeckte, welche er aus der Natur (pradhâna, die Hauptsache) gesponnen, er möge uns eingehen lassen in Brahman.

11. Er ist der einzig eine Gott, der in allem verborgen, der alles durchdringt, das Selbst in allen Wesen, das all ihre Werke überwacht, der in allen Wesen wohnt, der Zeuge, der Wahrnehmer, der einzig eine, frei von allen Eigenschaften.

12. Er ist der alleinige Herrscher über viele, die über ihren Thaten stehen[2]), er der das einzelne Samenkorn sich vermannigfaltigen lässt. Die Weisen, die in ihrem innersten Selbst ihn fühlen, denen gehört die ewige Glückseligkeit, nicht andern.

20. Wenn der Mensch den Himmel aufrollen wird wie eine Haut, nur dann wird das Elend ein Ende haben, wenn Gott zuerst erkannt worden ist.

23. Wenn diese Wahrheiten einem hochgesinnten Manne

1) Vgl. Upanishads translated by Max Müller, in Sacred Books of the East XV, p. 260.

2) Nishkriya, unthätig, d. h. nicht eigentlich aktiv, sondern passiv, rein zuschauend, während die Organe ihre Thätigkeiten ausführen.

verkündet worden sind, der die höchste Hingebung (bhakti) für Gott[1]) fühlt, und wie für Gott so für seinen Guru, dann wird ihr mildes Licht weiter leuchten, dann wird es wahrlich weiter leuchten.'

Hier tritt uns also in den Upanischaden der Begriff von **bhakti**, Hingebung, gläubiges Vertrauen, deutlich entgegen. Christlichen Einfluss kann man dabei unmöglich annehmen, da noch Niemand das *S*vetâ*s*vatara Upanischad[2]) der christlichen Zeit zuzuweisen gewagt hat.

Zweifelhafter ist die Datierung der Bhagavadgîtâ, in welcher K*r*ischna als der höchste Geist dargestellt und liebevolle Hingebung an ihn als das einzige Mittel zur Seligkeit gefordert wird.[3]) Indessen selbst wenn christliche Einflüsse zur Zeit der Abfassung des Gedichtes chronologisch möglich wären, so liegt zu ihrer Annahme ein zwingender Grund nicht vor. Ich wundere mich aber nicht, wenn Leser, die mit der orientalischen Litteratur nicht vertraut sind, staunen über Stellen wie Bhagavadgîtâ IX 29: Diejenigen, die sich mit Liebe und Vertrauen (bhaktyâ) an mich hingeben (bha*g*anti), die sind in mir und ich in ihnen (mayi te, teshu *k*âpy aham).[4])

Solche Übereinstimmungen des neuen Testamentes mit morgenländischer Weisheit werden uns immer wieder begegnen, weil eben die menschliche Natur in allen Ländern und zu allen Zeiten dieselbe ist. In späterer Zeit wurde auf dem Princip der **bhakti** oder Liebe von *S*â*nd*ilya[5]) ein vollständiges

---

1) *S*â*nd*ilya (Sûtra 18) erklärt deva als Gott, nicht als Î*s*vara, den Herrn.

2) Professor Weber hat thatsächlich in einer seiner frühsten Abhandlungen (Indische Studien I, p. 421 f.) in dem Namen *S*vetâ*s*vatara, weißes Maultier, etwas gefunden, was uns an eine syrisch-christliche Mission erinnern kann. Aber ich bezweifele, ob er noch für diese Ansicht verantwortlich gemacht sein möchte. Mit demselben Rechte könnte uns K*r*ishna an einen äthiopischen Missionär erinnern.

3) Vgl. Bhagavadgîtâ translated by R. T. Telang, Sacred Books of the East VIII, 34, 1882.

4) Ev Joh. VI, 57. XVII, 23

5) Herausgegeben von Ballantyne in der Bibliotheca Indica 1861, übersetzt von Prof. Cowell in derselben Sammlung No. 409.

religionsphilosophisches System aufgebaut. In seinem zweiten Sûtra erklärt er bhakti als die auf Gott gerichtete Gemütsstimmung.

Augenblicklich ist in Bengal das System des *K*aitanya das verbreitetste. *K*aitanya[1]) wurde 1486 geboren und trug viel dazu bei, dass die alten brahmanischen Lehren dem Volke verständlicher und ihm menschlich näher gebracht wurden. Nach ihm ist bhakti oder Liebe die Grundlage, auf der Alles beruht. Verschiedene Stufen führen den frommen Verehrer zur höchsten Vollendung empor. Die exoterischen Stufen bestehen in der Zucht und zwar:

1. in der gesellschaftlichen Zucht (svadharmâ*k*ara*n*a);
2. in der intellektuellen Zucht und der völligen Hingebung an K*r*ischna (K*r*ish*n*akarmârpa*n*a);
3. in freiwilliger Armut (svadharmatyâga);
4. in philosophischer Bildung (*g**n*ânami*s*râ bhakti);
5. in Einfalt des Herzens (*g**n*ânasûnya bhakti);
6. in der Ruhe des Gemütes (*s*ântabhâva).

Dann folgen die höheren oder esoterischen Stufen, nämlich liebevolle Hingabe (premabhakti), die besteht in Demut (dâsya), Freundschaft (sâkhya) und Zärtlichkeit (vâtsalya); die höchste Stufe bildet die Süßigkeit (madhurabhâva) und die Liebe (kântabhâva), wie sie sich in der Ehe durch die höchste und reinste Liebe zwischen Mann und Frau darstellt.

Bhakti kann also mit Religion im Sinne von Hingebung und Liebe gleichgesetzt werden. Aber es ist verhältnismäßig ein modernes Wort im Sanskrit.

*S*raddhâ, Glaube.

Ein sehr altes Wort dagegen ist *S*raddhâ, Glaube. Das Wort ist sehr wichtig. Denn während bhakti ein rein indischer Begriff ist und selbst in Indien erst spät sich entwickelte,

1) Vgl. Yogendra Chandra Ghosh, Chaitanya's Ethics, Calcutta 1884; A. de Gubernatis, Giornale della Società Asiat. Italiana 1888, p. 116, und *K*aitanya-*k*androdaya ed. Rajendralal Mitra, Bibliotheca Indica.

ist *sraddhâ*, Glaube, ein uraltes Wort, das vor der arischen Völkertrennung bereits vorhanden gewesen sein muss.[1]) Sie können sich vorstellen, was dies besagen will. Wir lesen im Rigveda I 55, 5: »Dann glauben die Menschen an Indra, den leuchtenden, wenn er den Blitz zum Schlage schleudert.«

Adha *k*ana *s*rat dadhati tvishimate
Indrâya va*g*ram nighanighnate vadham.

Hier haben Sie in einer einzigen Zeile das ganze Geheimnis der natürlichen Religion. Sobald der Mensch in Blitz und Ungewitter die Naturgewalt sich offenbaren sieht, dann glaubt er an Indra. Es heißt nicht, dass er dann Indra gewahrt oder durch Überlegung findet, dass da ein Gott sein müsse, dessen Name Indra: nein, er glaubt an ihn, nimmt ihn hin, ohne an seiner Existenz zu zweifeln. Rv. I 102, 2 lesen wir: »Sonne und Mond wandeln dahin, sie kommen und gehen, dass wir hinblicken und Glauben haben mögen, o Indra.«

Asme sûrya*k*andramase abhi*k*akshe
*S*raddhe kam indra *k*arata*h* vitarturam.

Hier heißt es nicht mehr Glaube an Indra oder an eine andere specielle Gottheit, sondern Glaube im Allgemeinen, der sich aus der Beobachtung des regelmäßigen Auf- und Untergangs von Sonne und Mond ergibt.

Glaube beruht also nach diesen Stellen auf dem Schrecken, den überwältigende Naturerschütterungen erregen, und auf dem Vertrauen, das in uns hervorgerufen wird, wenn wir Gesetz und Ordnung in der Natur entdecken. Die meisten unserer besten Philosophen wissen auch heute noch über den Ursprung der Religion nichts besseres zu sagen.

Betrachten wir dieses Wort *s*rad*d*hâ nun etwas näher.

---

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 346. Nach *S*a*nd*ilya (Sûtra 24) ist bhakti nicht mit *s*raddhâ identisch, weil *s*raddhâ, Glaube, für ceremonielle Handlungen rein subsidiär ist, aber nicht so bhakti, das gläubige Vertrauen auf Î*s*vara

Buchstäblich entspricht es dem lateinischen credo, das wir auch noch heute in unserem Credo gebrauchen. Wo die Brahmanen srad-dadhe sagten, sagten die Römer credidi; wo die Brahmanen sraddhitam sagten, sagten die Römer creditum.

Die zwei Worte sind also ganz dieselben. Wenn Sie mich aber fragen, was sraddhâ etymologisch bedeute, so kann ich nur sagen, wir wissen es nicht. Professor Darmesteter leitet es von srad, Herz, und dhâ, stellen, richten, ab. Lautlich ließe sich diese Etymologie verteidigen, obgleich srad in der Bedeutung Herz neben hrid, dem gewöhnlichen Sanskritwort für Herz, ohne Analogie dastände. Professor Darmesteter hat aber nicht beachtet, dass srad auch sonst noch für sich allein vorkommt, wo es die Bedeutung Herz nicht haben kann. Zum Beispiel Rv. VIII 75, 2 srat visvâ vâryâ kridhi, mach' all unsere Wünsche wahr! Hier kann srad unmöglich für eine dialektische Nebenform von hrid genommen werden.

Wie srat zur Bedeutung wahr und sraddhâ zur Bedeutung wahr machen, für wahr halten, glauben kam, wissen wir nicht. Schon dies allein zeigt uns, wie alt das Wort sraddhâ thatsächlich ist und wie frühzeitig in der Geschichte des Menschengeistes der Begriff entstanden sein muss, dass der Mensch das für wahr hinnimmt, was weder durch seine Sinne bestätigt noch durch die Vernunft erwiesen werden kann, was aber nichtsdestoweniger eine unwiderstehliche Wirkung auf ihn ausübt. Sie sehen hier an einem Beispiele, wie wir grade in den tiefsten Schichten der Sprache die Keime der Religion eingebettet entdecken können. Denn für Glauben kann es keinen Ausdruck geben, ehe das Licht des Glaubens mit seinen ersten Strahlen im Menschenherzen dämmerte.

Fünfte Vorlesung.

Meine eigene Definition von Religion.

Die früheren Definitionen.

Mit der Prüfung der wichtigsten und charakteristischsten Definitionen von Religion sind wir nunmehr zu Ende. Wir haben gesehen, wie die einen hauptsächlich die praktische Seite, die anderen die theoretische Seite der Religion betonen, während manche Philosophen wie Schleiermacher das wahre Wesen der Religion weder in ihrer praktischen noch in ihrer theoretischen Bekundung, sondern einzig und allein in der völligen Umbildung unserer Natur, in der liebenden Hingabe und fast völligen Vereinigung mit dem höchsten Wesen erkannten.

Sie dürfen nun nicht annehmen, dass ich alle diese Definitionen für falsch halte oder dass ich sie der Reihe nach zu kritisieren gedenke. Im Gegenteil, ich glaube, dass die meisten von ihnen etwas Wahres und zwar eine sehr wichtige Wahrheit enthalten, aber sie alle scheinen mir in einem und demselben Punkte dieselbe Schwäche zu teilen, sie nehmen nämlich das Objekt des religiösen Denkens als gegeben an und lassen es deshalb undefiniert. Dies lässt sich vielleicht erklären, wenn man bei einer Definition von Religion nur seine eigene Religion oder die Religion der Jetztzeit vor Augen hat. Allein wenn die historische Schule irgend etwas bewiesen hat, so hat sie die Thatsache festgestellt, auf die

ich am Schlusse meiner letzten Vorlesung anspielte, dass in der Religion wie in der Sprache Kontinuität herrscht, d. h. dass zwischen unseren Gedanken und Worten und den ersten Gedanken und Worten, welche die ältesten Stammeltern unserer Rasse gedacht und geäußert haben, ein ununterbrochener Zusammenhang besteht. Eine Definition von Religion sollte nicht nur die heutige Religion, sondern die Religion in ihrem Entstehen und in ihren ältesten Entwickelungsformen berücksichtigen. Die Religion kann sich wandeln, und sie hat sich bekanntlich gewandelt. Aber wie sehr sie sich auch ändern mag, sie kann niemals vollständig mit ihrer Vergangenheit brechen, sie kann niemals von ihren tiefsten Wurzeln losgelöst werden. Grade in diesen ihren tiefsten Wurzeln haben wir meines Erachtens das wahre Wesen der Religion zu suchen und zu ergründen.

Ist der Buddhismus eine Religion?

Die gewöhnlichen Definitionen von Religion schließen jedoch nicht nur die Religion in ihrem Entstehen nicht mit ein, sie passen auch auf eine Reihe historischer Entwickelungsformen der Religion nicht. So dürfte z. B. der Versuch, den Buddhismus in irgend einer der genannten Definitionen unterzubringen, scheitern, und dennoch hat bekanntlich die Mehrzahl der Menschen an Buddhas Lehre als das einzige Mittel zur Seligkeit geglaubt. Diejenigen nämlich, welche Religion als Theorie, als eine Art der Erkenntnis definieren, müssen notwendig, worauf ich schon vorher aufmerksam machte, ein Erkenntnisobjekt annehmen und voraussetzen, mögen sie es nun Götter oder Gott, Vater, Schöpfer, das höchste Wesen oder den höchsten Willen nennen.

Der Buddhismus als Theorie fällt unter keine der genannten Definitionen.

Im Buddhismus aber, ich meine im südlichen Buddhismus, der von dem nördlichen Buddhismus oder Bodhismus sorgfältig zu unterscheiden ist, wird Gott als Schöpfer oder

Lenker der Welt nirgends erwähnt.[1]) Im Gegenteil, der Glaube an eine Schöpfung wird wenn nicht als Häresie, so doch als eine Vorstellung, die von Buddha selbst aufs entschiedenste verworfen wurde, verdammt. Götter oder Devas kommen zwar vor, aber nur als untergeordnete, fabelhafte Wesen, die als traditionelle Ausdrucksweise der Zeit hingenommen werden. Aus Mitleid, wie es scheint, wird ihnen eine neue Stellung als Diener oder Verehrer Buddhas angewiesen. Einige große Fragen der Religion, auch die Frage nach der Existenz der Gottheit oder eines Schöpfers sind ein für allemal aus den Erörterungen, ja aus den Gedanken des orthodoxen Brahmanen verbannt. Mehrere von Buddhas eigenen Schülern werden citiert, die den Meister tadelten, dass er sie nicht aufgeklärt habe über solche Fragen, wie ob die Welt ewig sei oder einen Anfang gehabt habe, ob Buddha und die, welche gleich ihm zur völligen Erkenntnis gelangt seien, nach dem Tode fortlebten oder nicht, ob die lebende Seele mit dem Körper identisch sei oder nicht

Mâluṅkya-putta und Buddha.

Nachdem Mâluṅkya-putta sein Befremden gegen Buddha geäußert, dass er seine Schüler über so wichtige Fragen im Unklaren gelassen, antwortet ihm Buddha[2]).

Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mâluṅkya-putta? Habe ich gesagt Komm, Mâluṅkya-putta und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig ist, oder nicht, ob die Welt endlich begrenzt ist oder unendlich, ob das Lebensprincip mit dem Leibe identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt

1) Vgl. die buddhistische Erklärung des Brahmans als Schöpfer der Welt. Max Müller, Essays I, S. 283

2) Herr Rhys Davids nennt ihn in seiner Übersetzung des Milinda-pańha I 199 den Sohn des Mâluṅkya-Weibes (Mâluṅkya-putta), Mâluṅka erwähnt er als eine andere Lesart. Professor Oldenberg gibt (Buddha, S. 281) den Namen als Mâlukya-putta oder einfach als Mâlukya wieder.

oder nicht fortlebt oder ob er fortlebt und zugleich nicht fortlebt oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?

Das hast du nicht gesagt, Meister, erwidert Mâlunkya-putta.

Oder hast du zu mir gesagt, fährt Buddha fort, ich will dein Jünger sein, beantworte mir alle diese Fragen? Mâlunkya-putta muss gestehen, dass er es nicht gethan habe.

Darauf fährt Buddha fort: Einst wurde ein Mann von einem vergifteten Pfeile getroffen. Von seinen Freunden und Verwandten wurde ein erfahrener Arzt herbeigerufen. Wie, wenn der Verwundete nun sagte: Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaisya oder ein Sûdra ist. Oder wie, wenn er sagte, ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wie der Mann heißt, von dem ich verwundet wurde, zu welcher Familie er gehört, ob er lang oder kurz oder mittelgroß ist, und wie die Waffe beschaffen war, mit der er mich verwundet hat. Was wäre das Ende davon? Der Mann würde sicherlich an seiner Wunde sterben.

Buddha lässt dann den Mâlunkya-putta merken, dass, als er zu ihm kam, er dem verwundeten Manne glich, welcher der Heilung begehrte. Er schließt die Belehrung mit den Worten. Lass, o Mâlunkya-putta, was von mir nicht geoffenbart ist, unoffenbart bleiben, und was von mir geoffenbart ist, das lass geoffenbart sein.

Es war natürlich, dass der Umstand, dass Buddha über die wichtigsten Punkte schwieg, dies den Gegnern der Buddhisten Veranlassung zum Angriffe wurde. Wir finden die Frage ausführlich erörtert z. B. in dem Milinda-panha[1]), einem theologisch-philosophischen Dialoge, in welchem der Yavana König Milinda (d. i. der Jonier- oder Griechenfürst Menander um 100 v. Chr.) seine Ansichten über Buddhismus mit Nâgasena

1) Übersetzt von Herrn Rhys Davids in den Sacred Books of the East.

austauscht. Der König sagt hierin: Erhabener Nâgasena, der Heilige hat uns gesagt. Hinsichtlich der Wahrheiten, o Ânanda, hat der Tathâgata keine geschlossene Hand wie ein Lehrer, der etwas für sich behält. Andererseits aber gab er auf die vom Sohne des Mâluṅkya-Weibes gestellte Frage keine Antwort. Dieses Problem, Nâgasena, scheint zwei Seiten zu haben. Die Entscheidung wird nach der einen Seite hin liegen. Denn entweder muss er keine Antwort gegeben haben, weil er sie nicht wusste oder weil er sie für sich zu behalten wünschte. Ist nun sein erster Ausspruch richtig, so muss er geschwiegen haben, weil er die Antwort nicht kannte. Kannte er aber die Antwort und ließ er trotzdem Mâluṅkyaputta's Frage unbeantwortet, dann muss der erste Ausspruch falsch sein. Dies doppelte Dilemma also hast du zu lösen.

Der Heilige, o König, erwiderte Nâgasena, that den ersten Ausspruch gegen Ânanda und gab auf Mâluṅkya putta's Frage keine Antwort. Dies geschah aber weder aus Unwissenheit, noch weil er die Antwort für sich behalten wollte. Es gibt nämlich vier Arten, auf welche man einem Problem beikommen kann. Das Problem kann direkt und endgiltig erklärt werden. Das Problem kann dadurch seine Erledigung finden, dass man auf das Einzelne eingeht. Man kann ein Problem beantworten, indem man ein anderes aufwirft. Endlich kann das Problem auf die eine Seite oder nach einer Seite hin gestellt werden.

Und welches ist das Problem, das auf die eine Seite oder nach einer Seite hin gestellt werden kann? fragte der König weiter. Es sind Probleme, antwortete Nâgasena, wie: Ist die Welt ewig? Ist sie nicht ewig? Hat sie ein Ende? Ist sie unendlich? Ist sie endlich und unendlich zugleich? Ist sie weder das eine noch das andere? Sind Seele und Leib identisch? Ist die Seele vom Leibe verschieden? Existiert ein Tathâgata nach dem Tode? Existiert er nach dem Tode nicht? Existiert er und existiert er dennoch nicht nach dem Tode? Existiert er nicht und existiert er dennoch nach dem Tode?

So eine Frage, die nach einer Seite hin gestellt werden sollte, war es nun, auf die der Heilige dem Mâluṅkya-putta keine Antwort gab. Und warum, fragt der König, sollte eine solche Frage nur nach einer Seite hin gestellt werden? Weil, erwidert Nâgasena, es keine subjektive oder objektive Veranlassung zu einer Beantwortung derselben gibt. Deshalb sollte sie bei Seite gestellt werden. Denn die Heiligen Buddhas erheben ihre Stimme nicht ohne inneren Grund oder äußere Veranlassung.

Sehr gut, Nâgasena, entgegnet der König. So ist es und so nehme ich es an, wie du sagst.

Was Buddha betrifft, so ist nicht anzunehmen, dass er diese Frage nicht hätte beantworten oder diese Geheimnisse nicht hätte offenbaren können, wenn er sich zu einer Entscheidung hätte entschließen wollen. Er zeigte aber dieselbe vorsichtige Zurückhaltung, ἐποχή oder, wie man jetzt sagt, denselben Agnosticismus, der auch bei Sokrates zu Tage trat, und er spricht das schärfste Verdammungsurteil gegen diejenigen seiner Schüler aus, die eine positive oder negative Antwort darauf zu geben wagten.

Yamaka über das Leben nach dem Tode.

Einer von ihnen, Namens Yamaka, lehrte öffentlich, dass ein Mönch, der von Sünden frei sei, nach dem Tode zu existieren aufhören würde. Er machte sich aber dadurch der Ketzerei schuldig und musste sich zur wahren Ansicht bekehren lassen, dass man irgend welche Meinungsäußerung über einen Gegenstand, der über unsere Erkenntnis hinausliege, zu unterlassen habe.[1])

Dialog zwischen dem König von Kosala und der Nonne Khemá.

Die Frage, ob Buddha selbst, der Stifter des Buddhismus, nach dem Tode fortlebe, war natürlich eine Frage von mehr als rein spekulativem Interesse. Für seine Schüler war

1) Oldenberg, Buddha, S. 287.

es eine Herzensfrage und die Neigung, die Frage zu bejahen, muss bei ihnen sehr stark gewesen sein. Der nördliche Buddhismus lässt Buddha und alle Buddhas nach Vollendung ihrer irdischen Laufbahn fortleben. Der südliche Buddhismus kennt diese Anschauung nicht. So tritt in einem Dialoge zwischen dem Könige Pasenadi von Kosala und der Nonne Khemâ der König immer wieder mit der Frage hervor, ob Buddha nach seinem Tode fortlebe oder, wie wir sagen würden, ob der Stifter dieser Religion der Freuden des ewigen Lebens teilhaftig geworden sei. Die Nonne lässt sich nicht aus der Fassung bringen. Sie wiederholt einfach die alte Antwort der Vollendete (Buddha) hat es nicht geoffenbart. Auf die weitere Frage, warum der Vollendete (Buddha) eine so wichtige Frage unbeantwortet gelassen habe, sagt sie [1].

Hast du, o großer König, einen Rechenmeister oder einen Münzmeister, oder einen Zählbeamten, der die Sandkörner am Ganges zählen könnte und sagen könnte, so viele Sandkörner oder so viele Hunderte oder Tausende oder so viele Hunderttausende von Sandkörnern sind es?

Den habe ich nicht, o Ehrwürdige, erwidert der König.

Oder hast du, o großer König, fährt die Nonne fort, einen Rechenmeister, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im großen Ocean zu messen vermöchte und sagen könnte, so viele Maß Wasser oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maß Wasser sind darinnen?

Den habe ich nicht, o Ehrwürdige, erwidert der König.

Und warum nicht? fragt die Nonne. Der große Ocean ist tief, unermesslich, unergründlich. So auch, o großer König, wenn man das Wesen des Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit begreifen wollte, in dem Vollendeten wären diese Prädikate unmöglich, ihre eigentliche Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wären sie abgehauen und beseitigt, so dass sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln könnten.

1) Oldenberg, Buddha, S. 284.

Der vollendete Buddha, o König, ist davon erlöst, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar sei; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ocean. Wollte man sagen, der vollendete Buddha sei jenseits des Todes, so träfe dies nicht zu. Wollte man sagen, der vollendete Buddha sei nicht jenseits des Todes, so wäre dies ebenfalls falsch. Zu sagen, der Vollendete ist und ist zugleich nicht jenseits des Todes, ist auch nicht richtig; ebensowenig trifft zu, wenn man sagte, der Vollendete sei weder noch sei er nicht jenseits des Todes.[1])

Mit dieser Antwort muss sich der König zufrieden geben, und Millionen von Menschen, die sich Buddhisten nennen, haben sich damit zufrieden geben müssen. Sie haben keinen Gott, sie haben keinen Schöpfer oder Regierer der Welt, den sie erkennen könnten, für sie gibt es keinen modus cognoscendi et colendi Deum. Wer würde jedoch behaupten wollen, sie hätten keine Religion?

Der Buddhismus fällt, insofern er praktisch ist, unter keine der angegebenen Definitionen.

Wollten wir aber den Buddhismus nach denjenigen Definitionen beurteilen, welche nicht so sehr die theoretische wie die praktische Seite der Religion hervorheben, also z. B. nach der Definition Kants, nach welcher die Religion in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote besteht, würden diese Definitionen auf den Buddhismus sich anwenden lassen?

Die Lehre von Karma.

Das Wesen der buddhistischen Ethik ist der Glaube an Karma, d. h. die in diesem oder in dem vorausgehenden Leben vollbrachte That, die in ihren Folgen weiter wirken muss, bis der letzte Heller bezahlt ist. Derselbe Gedanke

1) N'eva hoti na na hoti tathâgato param mara*n*â'ti pi na upeti.

durchdringt einen großen Teil der brahmanischen Litteratur und ist noch unter den heutigen Hindus eine der geläufigsten Vorstellungen.

Die ersten Spuren dieses Glaubens an Karma finden wir in den Upanischaden. So lesen wir in dem B*ri*hadâra*n*yaka III 2, 1 [1]).

»Yâ*g*ñavalkya«, sagte *G*âratkârava Ârtabhâga, »wenn der Mensch stirbt und seine Stimme in das Feuer, sein Atem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Geist zum Monde, sein Ohr in den Raum, zur Erde sein Leib, in den Aether sein Selbst, zum Gesträuch die Haare seines Körpers zu den Bäumen sein Haupthaar geht, wenn sein Blut und Samen im Wasser seine Stätte findet, wo bleibt dann der Mensch selbst?« »Hier hast du meine Hand, mein Freund«, antwortete ihm Yâ*g*ñavalkya. »Wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon unter Leuten.«

Und die beiden gingen hinaus und sprachen mit einander, und was sie redeten, war Karma, die That, und was sie priesen, war Karma, die That, dass nämlich der Mensch durch die gute That gut, durch die schlechte That schlecht werde. Hierauf war *G*âratkârava Ârtabhâga ruhig.

Unter den Buddhisten nahm der Glaube an Karma eine sehr hervorragende Stelle ein. In dem allerersten Verse des Dhammapada [2]) lesen wir.

Alles was wir sind, ist das Resultat dessen, was wir gedacht haben, es beruht auf unseren Gedanken und ist aus unseren Gedanken aufgebaut. Wer mit bösen Gedanken spricht oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuße des Zugtieres folgt. Ferner: Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo du der Frucht einer bösen That entrinnen magst.

Es kann daran kein Zweifel sein, dass dieser Glaube

1) Vgl. Sacred Books of the East XI, 126.
2) Vgl. Sacred Books of the East X, 3.

sehr wohlthätige Folgen gehabt hat, dass er Vieles erklären mochte, was für uns eine Rätselfrage des Lebens bleibt; — aber ist dieser Glaube Religion?

Während die Ungleichheiten der Geburt uns oft ungerecht erscheinen, lassen sie sich durch die Lehre vom Karma, d. h. durch das Gesetz der sittlichen Vergeltung auf einmal rechtfertigen. Wir werden geboren, wozu wir geboren zu werden verdienten[1]), wir büßen in diesem Leben die Strafe oder empfangen den Lohn für unsere früheren Thaten. Diese Lehre lässt den Unglücklichen geduldiger leiden, denn er fühlt, dass er eine alte Schuld abzutragen hat, den Glücklichen lässt sie empfinden, dass er von den Zinsen des Kapitales lebt, das er sich in seinen guten Werken angehäuft hat, dass er versuchen muss, weiteres Kapital für das künftige Leben zurückzulegen. Da eine solche Lehre jedes Beweises ermangelt, da auch jede Erinnerung an unsere früheren guten oder bösen Thaten aus unserem Gedächtnis verschwunden ist, so dürfte, könnte man sagen, diese Annahme nur sehr wenig praktische Wirkung haben. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Denn jene Annahme wird geglaubt, so fest wie nur irgend ein religiöser Glaubenssatz. Kann sie aber auch nicht bewiesen werden, so hilft sie doch über viele Schwierigkeiten weg, und dies gibt ihr in den Überzeugungen des Menschen einen starken Halt. Der Buddhist, welcher auf Karma vertraut, kann ehrlich sagen: Alles was ist, ist recht und gut. Dieser Glaube, der ihn in allen seinen Leiden und Freuden nur die natürlichen Folgen seiner früheren Handlungen sehen lässt, wird ihm auch helfen bei dem Versuche, das Böse um seiner selbst willen zu meiden und das Gute um seiner selbst willen zu thun, da er weiß, dass nichts von dem, was in diesem Leben geschieht, keine guten oder bösen Gedanken, Worte oder Werke je in dem Kreislauf des Weltalls verloren gehen können.

---

1) »Meine Besitzungen sind mein Karma, mein Erbteil ist mein Karma, meiner Mutter Leib ist mein Karma« u. s. w., vgl. Oldenberg, Buddha, S. 248, Citat aus Anguttara Nikâya, Pa*nk*aka Nipâta.

Natürlich kann dieser Glaube an Karma wie jeder ehrliche Glaube in Aberglauben ausarten. Ich las vor einiger Zeit in einer Ceyloner Zeitung, dass ein Buddhist, der von einem englischen Richter zum Tode verurteilt worden war, ruhig darauf erwiderte: Danke dir, gnädiger Herr, auch du wirst sterben. Dann verstieg er sich zu Drohungen gegen den Richter: Du wirst im nächsten Leben zum Bullochs werden, sagte er, und ich werde der Treiber sein und dich auf den Kadujanava-Pass hinauftreiben, — einen der steilsten unter den steilen Pässen Ceylons.

Während die christlichen Lehrer die Betrübten dadurch trösten, dass sie ihnen vorstellen, alle Ungerechtigkeit in diesem Leben werde im nächsten Leben ausgeglichen, der arme Lazarus werde in Abrahams Schoß ruhen, der reiche Prasser in den Qualen der Hölle begraben, lehrt Buddha, dass wer in diesem Leben ungerecht zu leiden scheine, diese Strafe durch seine früheren Thaten verdient habe, dass er dankbar dafür sein müsse, seine alten Schulden abtragen zu dürfen, dass er darauf bedacht sein solle, sich einen Schatz von guten Werken für die Zukunft zu erwerben.

Gewöhnliche Sterbliche müssen sich mit diesem allgemeinen Glauben zufrieden geben. Buddha selbst aber und denjenigen, welche gleich ihm eine höhere Stufe der Erleuchtung erreicht haben, wird die Fähigkeit zugeschrieben, sich der früheren Existenzzustände zu erinnern, und viele der rührendsten Legenden in dem buddhistischen Kanon sind die Wiedererinnerungen Buddhas an seine früheren Existenzen, die sogenannten *G*atakas.

Dies Alles ist höchst vortrefflich und hat sich von weitgehendstem Nutzen erwiesen. Legt man uns aber die Frage vor, ob es sich unter einer der erwähnten Definitionen zusammenfassen lasse, so müssen wir darauf mit nein antworten. Versuchen wir also unsere eigene Definition zu geben.

Meine eigene Definition von Religion.

Eine Definition soll, wie die Logik uns lehrt, von dem summum genus, dem der zu definierende Gegenstand angehört, ausgehen, sodann die das summum genus einschränkenden Unterschiede anführen, durch welche unser Objekt von allen anderen demselben Genus angehörenden Objekten unterschieden wird.

Religion eine Erfahrung.

Ich entsinne mich noch recht gut, wie Professor Weiße in Leipzig, ein Anhänger Hegels, seine Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit der Bemerkung eröffnete, Religion sei zunächst eine Erfahrung. Für viele seiner Zuhörer war dieser Ausspruch damals einfach eine selbstverständliche Wahrheit; man lernt jedoch mit der Zeit nicht nur die Wahrheit, sondern auch die hohe Wichtigkeit mancher dieser selbstverständlichen Wahrheiten kennen.

Lässt sich Religion nicht als Erfahrung im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nachweisen, lässt sich nicht zeigen, dass sie alle wesentlichen Eigentümlichkeiten mit der übrigen Erfahrung gemein hat, so wird uns immer die feste Grundlage fehlen, auf welcher sich unsere ganze Erkenntnis aufbaut. Soll die Religion ihren Charakter als berechtigtes Element unseres Bewusstseins behalten, so muss sie wie alle andere Erkenntnis von der sinnlichen Erfahrung ausgehen. Fehlt diese feste Grundlage, so kann es weder natürliche noch übernatürliche Religion geben. Denn das Übernatürliche ist nicht das Unnatürliche, sondern das, was über das Natürliche hinausliegt. In diesem Sinne halte ich trotz aller falschen Interpretation nach wie vor an dem Satze fest: Nihil est in fide quod non ante fuerit in sensu.

Um mich deutlicher zu erklären, werde ich in größerer Ausführlichkeit bis ins Einzelne zu zeigen haben, woraus unsere ganze Erfahrung, all unsere Bewusstseinszustände, unsere ganze Ich-Erkenntnis eigentlich besteht, und wie selbst

unser höchstes himmelwärts strebendes Sehnen in dem universalen Boden der sinnlichen Erfahrung wurzelt.

Unsere Erfahrung besteht aus Empfindungen, Vorstellungen, Begriffen und Namen.

Unser ganzer geistiger Besitz besteht aus Empfindungen, Vorstellungen, Begriffen und Namen. Obgleich diese vier Erkenntnisstufen unterschieden werden können, lassen sie sich durchaus nicht als völlig unabhängige Funktionen unseres Geistes von einander loslösen. Sie bilden die Teile eines Ganzen, die Glieder eines lebenden Organismus. Im wirklichen Denken, wie es sich bei erwachsenen Menschen vollzieht, operieren wir mit Namen als den Verkörperungen von Begriffen, mit Begriffen als den Resultaten von Vorstellungen, mit Vorstellungen als den Niederschlägen von Empfindungen. Der Process, welcher Empfindungen in Vorstellungen und Vorstellungen in Begriffe und Namen wandelt, gehört der allerältesten Periode in der Geschichte des Menschengeistes an. Unsere Vorfahren haben in jahrtausend langer Arbeit die Erbschaft angehäuft, die wir beim Erlernen unserer Sprache mit einem Schlage antreten. Im Vergleich zu dem, was wir fix und fertig überkommen, können wir unsererseits nur sehr Weniges hinzufügen. Man hat behauptet, Empfindungen könnten in uns an und für sich existieren, wenn wir z. B. einen Schlag fühlen, das Bittere schmecken, das Brenzlige riechen, das Dunkele sehen, das Laute hören. Sie existieren ohne Zweifel. Aber sobald wir uns derselben bewusst werden, sie erkennen, sie denken, sind sie mehr als einfach Empfindungen. Sie sind zu Vorstellungen, zu Begriffen und Namen geworden. Grade aus den Ausdrücken, welche wir für diese Empfindungen gebrauchen, erhellt, dass sobald wir nicht nur den dumpfen Schmerz empfinden, sondern uns desselben bewusst werden, wir das augenblickliche Gefühl zur permanenten Vorstellung erhoben oder in eine Ursache verwandelt haben, welche die Vorstellung des Schlages oder von etwas hervorruft, das beißt und deshalb bitter genannt wird, von etwas,

das brennt und deshalb brenzlig heißt, von etwas, das mit der Seekrankheit zu thun hat, und das man deshalb englisch nauseous nennt, oder von etwas, das der Nacht gleicht und deshalb dunkel heißt, von etwas, das einem Laute gleicht und deshalb laut genannt wird. Zugegeben jedoch, dass wir wie die stummen Tiere den blauen Himmel oder den grünen Wald anstarren können, ohne von Blau oder Grün oder Farbe etwas zu erkennen, so sollte dieser Zustand receptiver Passivität jedenfalls nicht Denken genannt werden, sondern einen eigenen unterscheidenden Namen erhalten. Das eigentliche Denken (anta*h*kara*n*a, inneres Thun) beginnt erst da, wo wir diese rein passive Stufe des Anstarrens oder Träumens verlassen, wenn wir thun, was Niemand für uns thun kann, nämlich die Vorstellungen der Empfindungen zu Begriffen verbinden, indem wir irgend etwas herausfinden, was ihnen gemeinsam ist und diese gemeinsame Eigentümlichkeit in ein Zeichen oder einen Namen zusammenfassen.

Empfinden und Vorstellen unerklärlich.

Dieser Process der Begriffs- und Namenbildung oder der Namen- und Begriffsbildung ist an und für sich äußerst einfach und völlig verständlich, wenn auch die Resultate, zu denen er führt, das größte Wunder zu sein scheinen. Der vorausgehende Process des Empfindens und Vorstellens ist dagegen nicht nur mysteriös, sondern übersteigt überhaupt unsere Fassungskraft. Früher hatte man grade die entgegengesetzte Ansicht. Empfinden und Vorstellen galt für so einfach und natürlich, dass diese Vorgänge einer philosophischen Erklärung überhaupt nicht zu bedürfen schienen. Verstand und Vernunft dagegen und alles Weitere waren angeblich so geheimnisvolle Kräfte und Vermögen, dass sie wie die Sprache nur als Gottesgaben ihre Erklärung finden konnten.

Dies hat sich jetzt alles geändert. Für unsere ganze geistige Thätigkeit, mögen wir sie nun Begriffsbildung nennen oder Namengebung oder Addieren und Subtrahieren, unseren Verstand, unsere Vernunft, unsere Sprache, unseren Intellekt,

für alles dieses können wir eine Erklärung geben. Wir können gelegentlich fehlgreifen, wenn wir das Netzwerk der Sprache und Vernunft aufknoten und in seine Bestandteile zergliedern. Allein die wahre Philosophie verliert die Geduld nicht die Fäden schliesslich doch zu entwirren und aufzuwickeln. mit welchen wir selbst oder unsere Vorfahren Kette und Einschlag unserer Gedanken gewoben. Das Problem des Empfindens müssen wir jedoch anderen Händen überlassen. Wir adoptieren hier einfach die Entdeckungen der Physik. Was wir sehen nennen, ist darnach eigentlich ein Zittern des Äthers, das die Netzhaut trifft und durch den Sehnerven zu den betreffenden Gehirnzellen geleitet wird. Wie sich jedoch dieses Zittern in eine Lichtempfindung umsetzt, oder um es technisch auszudrücken „wie die Erregung von dem peripheralen Ende des afferenten Nerven in dem empfindungerzeugenden Sensorium ausschwingt und ein Ende findet«[1], übersteigt allen Begriff. Geschmack, Geruch, Gefühl, Farbe und Klang sind *unsere* Empfindungen. Wir erkennen sie und vervollkommnen unsere Erkenntnis davon von den ersten Jahren unserer Kindheit an bis mit dem zunehmenden Alter unsere Sinnesorgane wieder stumpf werden, verfallen und schließlich mit dem Tode gänzlich absterben. Wir erkennen auch als Ursache dieser Empfindungen die Schwingungen eines unbekannten Mediums, das man beim Licht und bei der Wärme Äther genannt hat. Die innere Beziehung jedoch zwischen Wirkung und Ursache, d. h. zwischen unserer Empfindung des Roten und den 500 Millionen Ätherschwingungen in der Sekunde zu erklären war bis jetzt weder Philosophie noch Physik im Stande. Wir können nur die Thatsache hinnehmen, dass Schwingung in Empfindung sich umsetzt. Wie sich dies vollzieht, wird wahrscheinlich für immer ein Rätsel für uns bleiben.

Wie befremdlich also, dass diese Empfindungen, die wundervollsten Elemente unseres Geistes als gewöhnlich, nieder und materiell charakterisiert werden konnten im Vergleich

1) What is Religion? by C. N. p. 54 citiert aus Huxleys Science and Culture

zu den von uns selbst geschaffenen Begriffen und Worten, mit deren Hilfe wir unsere Empfindungen festhalten und verarbeiten. Wenn irgend etwas den Namen Offenbarung verdient, so sind es unsere Empfindungen, das uns Gegebene, wie Kant sagt, was wir nicht wie Begriffe und Worte aus uns selbst erzeugen können, sondern hinnehmen müssen als verursacht durch eine von uns verschiedene Kraft. Führen wir die Empfindungen auf die Materie zurück, mit welchem Rechte dürfen wir auf die Materie herabsehen als etwas Niederes oder Gemeines oder gar als das wahre Teufelswerk nach der Ansicht einiger Philosophen und Religionsstifter? Was wären wir ohne die materielle oder objektive Welt, die zwar als Teufelswerk gelästert worden ist, aber dennoch auch die Schöpfung Gottes genannt wurde? Wir könnten möglicherweise ohne sie einfach existieren, aber alles, worauf wir stolz sind, unsere Erkenntnis, unsere Wissenschaft, unsere Philosophie und Moral, unser ganzes geistiges Leben wäre ohne eine materielle objektive Welt tabula rasa. Selbst Kant, der am sorgfältigsten die Ansprüche der reinen Vernunft auf ihren alten Besitz gegen die ausgleichenden Bestrebungen Lockes und Humes vertrat, sagt: »Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind« d. h. ohne unsere Sinne wäre unser Geist leer, ohne unseren Geist wären unsere Sinne blind.[1]) Geist gegen Sinn abzuwägen und zu vergleichen, den einen das höhere, den anderen das niedere zu nennen wäre absurd. Das eine ist so notwendig wie das andere. Was uns die Sinne zuführen, mag man es nun Gottes Wunder oder Blendwerk des Teufels oder keines von beiden nennen, übersteigt sicher alle menschliche Fassungskraft. Dagegen ist vollständig verständlich, was der Geist daraus weiter schafft.

Die Arbeit unseres Geistes.

Blicken wir in die Werkstätte unseres Geistes. Was wird zugeführt? Empfindungen oder etwas was wir fühlen. Wir können

1) Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig 1888. S. 131.

weiter gehen und fragen: Was wird unter Empfindung verstanden? Die Antwort wäre: Fühlen im höchsten und allgemeinsten Sinne ist Widerstand leisten. In dem Kampfe aller gegen alle oder wie andere es nennen, unter dem Drucke des Universums erzeugt Widerstand Schwingung, wie wir sagen können, ein Kommen und Gehen, ein Ausweichen und Zurückkehren in die alte Lage, dem Drucke entsprechend, der auf uns ausgeübt wird und den wir zurückschnellen. Schopenhauer nannte unser eigentliches Lebensprincip Widerstand oder Wille. Es gibt verschiedene Arten des Druckes. Manche von ihnen merken wir gar nicht, andere können uns niederwerfen und fast zermalmen und vernichten. Unsere ersten Empfindungen mögen einfach Gefühle des Schmerzes oder der Lust sein, je nachdem wir den auf uns einwirkenden Stößen mit gewaltiger Anstrengung Widerstand zu leisten haben oder uns ohne alle Anstrengung ihnen hingeben und überlassen können. Manche Arten des Druckes verursachen uns weder Schmerz noch Lust, sondern sie rufen in uns eine rhythmische Bewegung hervor, ein anfängliches Nachgeben und eine darauf folgende entsprechende Gegenwirkung, eine Hin- und Herbewegung, was man Schwingung nennen kann. Bei einem sinnlichen und selbstbewußten Wesen ist dies Empfindung im weitesten Sinne des Wortes, wenn auch noch nicht Vorstellung. Wir können den blauen Himmel, den grünen Wald, die roten Blumen anstarren, wir können den Flug der Wolken beobachten und dem Gesange der Vögel lauschen, ein Donnerschlag kann uns mit Schrecken, ein flammender Blitz mit Grauen erfüllen, die Furcht vor stürzenden Bäumen kann uns verscheuchen; wir können uns in unruhiger oder gleichmütiger Stimmung befinden und wir können unter dem Einflusse des also Gesehenen und Gehörten handeln. Man kann von uns sogar sagen, wir handelten vernünftig ganz ebenso wie man von einem Hunde sagt, er handle vernünftig, wenn er davonläuft, sobald er seinen Herrn die Peitsche erheben sieht.

Keine Vorstellung ohne Sprache. Virchow.

Ein solcher Zustand ist denkbar. Ich widerspreche auch denen nicht gerne, welche psychologische Kuriositäten sammeln und behaupten, sie hätten diesen Zustand durch Versuche thatsächlich nachgewiesen. Ich für meinen Teil bin jedoch so fest wie je davon überzeugt, dass, wofern wir nicht Namen und Begriff von Himmel haben, man eigentlich nicht von uns sagen kann, wir sähen den Himmel. Nicht eher als bis wir den Namen blau haben, erkennen wir, dass der Himmel blau ist. Die Philosophen haben dies längst erkannt. Aber auch die besten Physiker und Naturforscher sind schließlich zu derselben Ansicht gekommen. »Erst nachdem die Perceptionen der Sinne durch die Sprache fixiert worden, gelangen die Sinne d. h. wir zum bewußten Besitz und wahren Verständnis derselben.« Dies sind nun nicht die Spekulationen eines Metaphysikers oder eines Sprachforschers, sondern die ipsissima verba eines Physiologen ersten Ranges, der in England sowohl wie in Deutschland als einer der sorgfältigsten Beobachter und selbständigsten Denker bekannt ist, es sind die Worte Virchows.

Die Vorstellungen immer endlich; endlich und bestimmt.

Betrachten wir nun unsere Vorstellungen im allgemeinen, so haben alle eine charakteristische Eigentümlichkeit gemeinsam, die deshalb auch allen unseren Begriffen und Namen — unserer ganzen Erkenntnis — anhaftet, sie sind immer in sich endlich oder, wenn Sie lieber wollen, die Objekte, auf welche unsere Vorstellungen sich beziehen, werden als endlich vorgestellt. Einige Kritiker haben an dem Ausdrucke endlich (finite) Anstoß genommen und behauptet, ich hätte lieber bestimmt (definite) sagen sollen. Soweit ich sehe, steht dem nichts im Wege. Der einzige Grund, weshalb ich den Ausdruck endlich vorzog, war, dass er mir weiter zu sein schien als bestimmt, das leicht den logischen Nebensinn von begrifflich bestimmt annimmt. Indes ist hier nicht der Name die Hauptsache, solange wir nur deutlich sehen, dass alle Objekte,

die wir vorstellen und hernach begreifen und benennen, umgrenzt, aus ihrer Umgebung hervorgehoben, meßbar werden müssen, um vorgestellt, erkannt und benannt werden zu können.

Dies gilt nun nicht nur für die Endlichkeit im Raume und in der Zeit, sondern auch für die Endlichkeit in der Qualität. Wir wissen jetzt, dass alle Farben und Farbschattierungen, selbst diejenigen, die wir mit unbewaffnetem Auge gar nicht mehr unterscheiden können, durch so und soviel Ätherschwingungen in der Sekunde hervorgebracht werden. Sie sind also ihrer wahren Natur nach endlich. Dasselbe gilt für die Töne. Jeder Ton, den wir hören, besteht aus einer endlichen oder bestimmten d. h. begrenzten oder zählbaren Anzahl von Schwingungen in der Sekunde. Wie unsere Vorstellungen materieller Dinge von Steinen, Bäumen, Tieren bestimmte Umrisse, Anfang und Ende haben müssen, so sind auch unsere Begriffe und Namen nur mit wohldefinierten Vorstellungsgruppen möglich oder jedenfalls mit Vorstellungsgruppen, die wohl definiert sein sollten, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen. Daher können die Begriffe auch nach Euler und anderen durch Kreise von grösserem oder geringerem Umfang dargestellt werden, indem die Definition den Umfang und Inhalt eines Begriffes ganz ebenso bestimmt, wie die Peripherie den Umfang und Inhalt eines Kreises.

Das Endliche schliesst das Unendliche mit ein.

Ist jedoch die Endlichkeit also ein notwendiges Attribut unserer gewöhnlichen Erkenntnis, so bedarf es nur geringer Überlegung, um zu sehen, dass Beschränkung oder Endlichkeit, in welchem Sinne wir auch immer das Wort nehmen mögen, stets etwas voraussetzt, was über die Grenze hinaus oder jenseits der Grenze liegt. Unser Geist ist einmal so geartet, mag dies nun ein Fehler unsererseits sein oder nicht, dass wir eine absolute Grenze nicht begreifen können. Wir müssen über jede Grenze hinaus uns noch etwas Weiteres als

bestehend denken. Weshalb? Einfach deshalb, weil wir niemals eine absolute Grenze wahrnehmen, oder mit anderen Worten, weil wir beim Vorstellen des Endlichen stets auch das Unendliche mitvorstellen. Descartes, der Begründer der neueren Philosophie, wie er so oft genannt wurde, erklärt ohne Bedenken: »Wir sollten nicht denken, dass wir das Unendliche nur durch die Negation des Endlichen wahrnehmen, wie wir die Ruhe und das Dunkel wahrnehmen durch die Negation der Bewegung und des Lichts. Im Gegenteil, wir nehmen deutlich wahr, dass es mehr Realität in der unendlichen als in der endlichen Substanz gibt, und dass deshalb in gewissem Sinne für uns die Idee des Unendlichen das prius vor der des Endlichen ist.«

Das räumliche Unendlich.

Ich gehe nicht ganz soweit wie Descartes. Aber es scheint mir über allen Zweifel erhaben zu sein, dass wir auch in unseren ältesten und einfachsten Vorstellungen immer das Endliche und Unendliche zugleich vorstellen, mag es auch lange Zeit dauern, ehe wir deutlich die beiden einfach als endlich und unendlich begreifen und benennen. Wollen wir uns ein Quadrat vorstellen, so können wir es nur dadurch vorstellen, dass wir zugleich auch den Raum, der über das Quadrat hinausliegt, mitvorstellen. Stellen wir uns den Horizont vor, so stellen wir uns gleichzeitig das Hindernis vor, das unsere Sinne hemmt, über den Horizont hinauszugehen. Es gibt keine Grenze, die nicht nach zwei Seiten hin abgrenzte, einmal nach uns zu, dann gegen das, was jenseits der Grenze ist. Dieses Jenseits bildete von ältester Zeit an die einzige reale Grundlage alles dessen, was wir in unserer anschaulichen sowohl wie in unserer begrifflichen Erkenntnis transcendental nennen. Unsere poetische Phantasie hat es in der Folge mit mannigfaltigen Gebilden bevölkert. Für die Alten war der Westen, der Sonnenuntergang, das äußerste Ende der Welt. Das goldene Thor, das sich im Westen öffnet, um die untergehende Sonne aufzunehmen, wurde aber

für die Buddhisten zum östlichen Thore eines ferneren Westens, zum Eingang in Sukhâvatî, in das Land der Seligkeit.

Was nun für den Raum gilt, gilt auch für die Zeit.

Das zeitliche Unendlich.

Wie wir im Raume nichts vorstellen und deshalb auch nichts begreifen können ohne ein über die Grenzen des Gegenstandes hinausliegendes Jenseits, so können wir auch in der Zeit nichts vorstellen oder begreifen ohne ein darüber hinausreichendes zeitliches Jenseits, d. h. ohne ein Vorher oder Nachher. Auch hier hat die Phantasie ihre Blicke in die Weite schweifen lassen, soweit sie eben an der Hand der Sprache dringen konnte. Über die Anzahl der Jahre, mit welcher die Hindus und Buddhisten die Unendlichkeit der Zeit zu messen versuchten, steht uns einfach der Verstand still. Aber die schwindelnde Höhe und Tiefe, zu der sie vordrangen, wird immer noch überragt durch das ewige Jenseits, dem kein menschlicher Geist sich entschlagen kann.

Das kausale Unendlich.

Im engen Zusammenhange mit der geforderten räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit steht eine dritte Unendlichkeit, die der Kausalität. Einige Philosophen haben dies für puren Wahn, für eine krankhafte Schwäche des menschlichen Geistes erklärt. Einzelne starke Geister halten eine Welt für möglich, in welcher es keine Ursache und Wirkung gibt, in welcher zwei mal zwei nicht vier zu sein braucht. Allein wo auch immer dieses »Nirgends« liegen mag, in unserer sublunarischen Welt, und ich kann hinzufügen, in unserer sublunarischen Sprache wird zweimal zwei stets vier bleiben, und wir werden immer genötigt sein, da wir die Ketten der Kausalität nicht abschütteln können, nicht nur ein über alle räumlichen und zeitlichen Jenseits hinausliegendes Jenseits, sondern auch einen über alle Ursachen hinausliegenden Urgrund anzunehmen.

Gehören also unsere gewöhnlichen Empfindungen und Vorstellungen dem Endlichen und gleichzeitig dem Unendlichen

an, so erzeugen und hinterlassen sie selbstverständlich in unserem Geiste und in unserer Sprache den Begriff des Endlichen und Unendlichen zugleich. Ich spreche hier nur von der logischen und psychologischen Notwendigkeit, noch nicht von der Art, wie die Begriffe des Endlichen und Unendlichen historisch sich realisierten.

Missverständnisse.

Es ist ungemein schwierig, selbst bei ehrlichen Kritikern Missverständnisse zu vermeiden, von unehrlichen Opponenten gar nicht zu reden. Dem von mir versuchten Nachweise, dass jede einzelne Vorstellung, insofern sie endlich ist, mögen wir uns dessen bewusst sein oder nicht, auch irgend eine Vorstellung des Unendlichen mit einschließt, ein Satz, der eigentlich nur eine freiere Übersetzung der alten scholastischen Formel omnis determinatio est negatio ist, hält man entgegen, dass viele wilde Volksstämme selbst jetzt noch in ihrer Sprache ein Wort für endlich und unendlich nicht haben. Ist dieser Einwand begründet?

Wilde ohne Worte für endlich und unendlich.

Niemand kann daran zweifeln, dass der abstrakte Begriff des Unendlichen sehr späten Ursprungs ist, dass, wenn wir die Religion auf eine Vorstellung des Unendlichen in der Natur oder im Menschen zurückverfolgen, wir damit nichts weiter meinen können, als dass das Unendliche im Endlichen verborgen vom ersten Aufleuchten der menschlichen Intelligenz auf unsere Sinne und unseren Geist einen Eindruck machte und zurückliess, dass eben dieser Eindruck nach langer Überwinterung wuchs und sprosste und schließlich wie der Schmetterling aus der Puppenhülle hervorbrach als das Unendliche im allgemeinsten, abstraktesten und abgeklärtesten Sinne.

Es ist sehr leicht, der Sprache urwilder Volksstämme gegenüber positiv zu sein. Denn wir wissen davon so wenig. Indes würde die Annahme, dass von urwilden Stämmen gesprochene Sprachen bekannt wären, in welchen sich kein Wort

für den grenzenlosen Himmel, die uferlose See fände, unsere Stellung nicht im mindesten alterieren. Im Gegenteile, je mehr wilde Stämme angeführt werden können, denen Namen und Begriff für das was ohne Ende, ohne Tod oder unendlich ist, abgeht, um so stärker ist der Beweis, dass diese Begriffe allmählich aus Vorstellungen sich entwickelten, in welchen sie enthalten waren, von denen sie sich aber noch nicht losgelöst hatten.

Des Herzogs von Argyll Definition von Religion.

Ich muss versuchen, meine Stellung so deutlich wie möglich zu fixieren. Nach meiner Ansicht liegt die einzige Berechtigung und Erklärung für den Glauben an ein Jenseits irgend welcher Art in der ursprünglichen Vorstellung von etwas Unendlichem, die mit einer grossen Reihe unserer endlichen Sinnesvorstellungen untrennbar verknüpft ist. Aber ich halte ebenso streng daran fest, dass diese Vorstellung eines Jenseits lange Zeit hindurch unentwickelt blieb, dass sie ihre erste Form und Gestalt gewann in den zahllosen Namen dessen, was wir Gottheiten nennen, bis sie schließlich die umhüllende Schale sprengte und den reifen Kern erschloss, nämlich Namen und Begriff eines Jenseits, eines unendlichen oder, im erhabensten Sinne, eines höchsten Wesens.

Hierin unterscheide ich mich z. B. vom Herzog von Argyll. In seinem bedeutenden Werke »Die Einheit der Natur« gelangt der Herzog zu dem Schlusse, dass Religion mit dem Glauben an übernatürliche Wesen, an lebendige wirkende Kräfte anhebe, die anderer und höherer Natur sind als unsere eigenen.[1]) Er behauptet, die wirkenden Kräfte, die außerhalb des Menschen sich finden, so aufzufassen, wie die Kräfte, die er in sich fühlt, heiße einfach von dem Unbekannten in Ausdrücken denken, die von Vertrautem und Bekanntem hergenommen sind. »Dieser Gedanke«, schreibt er, »kann für den Menschen niemals irgend welche Schwierigkeit gehabt haben. Er muss der wahren

---

1) The Unity of Nature p. 466

Natur der Dinge nach der älteste, einfachste und notwendigste aller Begriffe (conceptions) gewesen sein«.[1])

Wir werden in der Folge sehen, dass diese Definition viel Wahres enthält. Ich kann sie jedoch aus dem Grunde nicht annehmen, weil sie die Religion von Begriffen (concepts), nicht von Vorstellungen (percepts) ausgehen lässt, während doch unsere ganze Erkenntnis, selbst die abstrakteste, von Vorstellungen ausgehen muss. Übernatürliche Wesen oder lebendige wirkende Kräfte können wir nicht wahrnehmen und uns nicht vorstellen, wohl aber den Himmel und indem wir ihn als endlich vorstellen, stellen wir zugleich auch als notwendige Ergänzung das Unendliche vor. Begriffe wie »außer uns wirkende Kräfte die den in uns wirkenden gleichen« können nur allmählich durch zahlreiche Zwischenstufen hindurch entstanden sein. In uns wirkende Kräfte zu erfassen und zu benennen ist ein Vorgang, welcher der großen Mehrzahl der Menschen selbst bis auf den heutigen Tag noch unbekannt ist. Auch ist es etwas sehr verschiedenes, die außer uns wirkenden Kräfte gleich den in uns wirkenden zu denken, und andererseits den Himmel oder das Feuer zu sehen und solche Wesen als Dyaus oder Zeus, als Indra oder Agni zu erfassen und zu benennen. Der Herzog spricht von einem Glauben an übermenschliche Wesen (superhuman beings) und hält Begriffe wie Wesen und übermenschliches Wesen für sehr alt und einfach. Aber gerade das Verbum to be, sein ist ein sehr spätes Produkt und das Nomen being, Wesen, ist noch viel jünger. Selbst Cicero sah sich noch vergebens im Lateinischen nach einem Worte wie ens oder essentia um.[2])

Es ist im Gegenteil für den historischen Erforscher der Religion eine der interessantesten Erscheinungen, wenn er sieht, wie der abstraktere Begriff von übermenschlichen Wesen sich allmählich aus so konkreten und vollen Begriffen wie Dyaus, Himmel, Agni, Feuer, Vâya, Wind, Sûrya, Sonne entwickelte. Die Geschichte zeigt, dass nicht der allgemeinere Begriff zuerst kommt und dann nach und nach mit differen-

1) p. 474. 2) Seneca, Epist. VI, 6. (58).

zierenden Attributen bekleidet wird, sondern dass die differenzierten und fast dramatischen Charaktere das erste sind, die dann ihrer mannigfachen Attribute entkleidet werden, bis schließlich die allgemeineren, aber zugleich höheren Begriffe von Wesen oder übermenschlichen Wesen übrig bleiben. Meines Wissens findet sich bei keinem Volke der Vergangenheit irgendwelche Spur, dass es zuerst Begriffe und Namen für übermenschliche Wesen gebildet und diese dann mit mannigfachen Attributen ausgestattet hätte. Soweit uns historische Zeugnisse ein Urteil darüber ermöglichen, geht bei den meisten Völkern thatsächlich der Polytheismus dem Monotheismus, der Glaube an eine Menge übermenschlicher Wesen dem Glauben an nur ein übermenschliches Wesen voraus und lange Zeit hindurch werden diese beiden Anschauungen, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen, in derselben Religion für vollständig miteinander vereinbar gehalten. Der Herzog von Argyll sieht, wofern ich ihn recht verstehe, in der Verknüpfung dieser übermenschlichen Wesen mit materiellen Objekten eine spätere Entwickelungsstufe. »Der innere Grund dieser Verknüpfung«, schreibt er, »braucht nicht immer, braucht in keinem einzigen Falle völlig klar und bestimmt zu sein. Bisweilen ist das materielle Objekt eine Verkörperung, manchmal ein Symbol, oft kann es nur ein Ort sein. Auch ist es nicht wunderbar, dass in den einzelnen Objekten, welche in dieser Weise angeschaut wurden, eine ähnliche Mannigfaltigkeit herrscht. Nicht selten sind es Himmelskörper, bisweilen Naturerzeugnisse unseres Planeten, wie besondere Bäume oder Tiere oder an sich leblose Gegenstände, wie Quellen, Ströme, Berge, dann wieder bearbeitete Gegenstände, Steine, Holzblöcke, die in irgend einer Form zurecht geschnitten sind und entweder eine noch deutlich erkennbare oder eine traditionelle Bedeutung haben«.[1]

Es gibt augenscheinlich nur zwei Wege, die Wahrheit solcher Behauptungen zu erweisen. Sie müssen sich entweder

---

1) p. 480.

auf historische Thatsachen stützen oder auf einer inneren logischen Notwendigkeit beruhen. Tertium non datur. Eine innere logische Notwendigkeit für die Annahme, dass irgend welche Begriffe ohne vorausgehende Vorstellungen auch nur möglich wären, kann ich nun nicht erkennen. Im Gegenteil, wofern wir diese Ausdrücke nur passend definieren wollen, dürfte die Annahme von Begriffen ohne vorausgehende Vorstellungen als ein Widerspruch in sich selbst erscheinen.

Was ferner die historischen Thatsachen betrifft, so kann ich unbedenklich sagen, soweit unsere Kenntnis der alten Religionen gegenwärtig reicht, findet die Ansicht, dass irgend wo Religion mit allgemeinen Begriffen von übermenschlichen Wesen begonnen habe, und dass erst in späterer Zeit diese Wesen mit differenzierenden Eigenschaften bekleidet worden seien, darin keine Stütze. Logisch kommt allerdings das Allgemeine zuerst, dann das Specielle. Aber was an und für sich das erste ist, ist es noch lange nicht immer für uns. Beim Werden und Wachsen der Begriffe verläuft der historische Prozess im allgemeinen in umgekehrter Folge wie der logische. Ehe der Mensch auch nur vom unendlichen Himmel oder Dyaus sprechen konnte, musste er meiner Ansicht nach thatsächlich bereits etwas Unendliches vorgestellt haben; er musste mit Etwas in sinnliche Berührung gekommen sein, was nicht endlich war wie alles andere ringsum. Davon ist sehr verschieden, ein unendliches Wesen oder gar eine Anzahl unendlicher Wesen zu begreifen. Dieser Vorgang vollzieht sich allerdings früher als wir erwarten, aber doch viel später als Benennen und Begreifen des unendlichen Himmels, der unendlichen Erde, des unendlichen Meeres.

Während der Herzog der Ansicht ist, religiöses Denken habe mit dem Begriffe von übermenschlichen Wesen begonnen, die erst später mit unterscheidenden Attributen ausgestattet worden seien, halte ich dafür, dass wir aus den geschichtlichen Thatsachen gerade die umgekehrte Lehre ziehen müssen, dass nämlich religiöses Denken mit der Benennung einer grossen Anzahl deutlich hervortretender, unterschiedener Wesen

wie Himmel, Morgenröte, Donner, Blitz, Sturm, Berge, Bäume u. s. w. begonnen habe und dass der Begriff von übermenschlichen Wesen erst nachher entstand als das allen Gemeinsame, sofern sie ihrer charakteristischen Unterschiede entkleidet wurden. Im Veda sehen wir uns noch vergebens nach Wörtern von so abstraktem Charakter wie übermenschliche Wesen oder persönliche Kräfte um. Selbst die allgemeinen Ausdrücke für die Götter wie deva, glänzend, vasu, leuchtend, asura, lebend, sind in den älteren Hymnen noch voll physikalischer Bedeutung. Von Anfang an treten uns so stark markierte, dramatische Charaktere wie Dyaus, der glänzende Himmel, Varuna, der finstere Himmel, Maruts, die Stürme, Agni, das Feuer, Ushas, die Morgenröte entgegen. Wir können den Ursprung dieser mythologischen Charaktere verstehen, weil, was man auch immer hinter ihnen vermuten mochte, sie wenigstens ihrem äußeren Anblicke nach sich den Augen und Ohren derjenigen, die ihre Namen bildeten und an ihre Existenz glaubten, darstellten. Rein übermenschliche Wesen dagegen ohne bestimmte Attribute stellten sich niemals ihren Sinnen dar und konnten deshalb auch niemals in ihren Intellekt einziehen. Dyaus war im Veda ursprünglich ein Name für den Himmel, aber für den aktiven und subjektiven Himmel. Die rein materiellen Merkmale des Himmels sind noch darin enthalten, allerdings undeutlich. Sie schwanden nach und nach und schließlich blieb nur der Name übrig, der in der Zusammensetzung mit pitâ, Vater, als Dyaushpitâ, Jupiter, Himmelsvater, in den ältesten arischen Gebeten und schließlich auch in der Sprache der Philosophen als das höchste Wesen erscheint. Was für Dyaus gilt, gilt auch für die Namen der übrigen Götter. Es sind Namen für materielle Objekte oder Naturerscheinungen, allerdings alle mit dem Hintergrunde des hinter ihnen liegenden Jenseits. Sie verloren ihren individuellen Charakter ganz allmählich und schließlich treten sie uns in der geläuterten Gestalt übermenschlicher Wesen oder persönlich wirkender Kräfte gegenüber. Der Keim des übermenschlichen oder, wie ich es lieber mit einem

allgemeinen Namen nenne, des unendlichen Elementes war *vom Anfang an vorhanden, aber noch ganz in der sinnlichen* Vorstellung eingeschlossen, noch nicht in einem begrifflichen Namen entwickelt.

Alte Namen für das Unendliche.

Allein obgleich die begrifflichen Namen für übermenschliche Wesen und lebende Kräfte späteren Ursprungs sind, wie eine historische Betrachtung deutlich zeigen kann, so finden wir nichtsdestoweniger in Urkunden von hohem Alter bereits Namen für das Jenseits und das Unendliche. Ich sehe jedoch, dass einige meiner Bemerkungen über das frühzeitige Vorkommen der Namen für das Unendliche zu Missverständnissen geführt haben, die zu beseitigen ich versuchen muss. Ich äußerte mein Erstaunen darüber, dass sich im Veda ein Name wie Aditi finde. Denn soweit wir bis jetzt wissen, kommt Aditi von der negativen Partikel a und dita, gebunden. Es scheint also ursprünglich ein ungebundenes, unbegrenztes oder unendliches Wesen bezeichnet zu haben. Allein der Rigveda, der allerdings das älteste Denkmal arischen Denkens ist, das wir besitzen, enthält Überreste aus verschiedenen Generationen, und selbst seine ältesten Partien repräsentieren nur das älteste arische Denken und sind vom Anfang aller Dinge, wie man es zu nennen pflegt, durch einen himmelweiten Abstand getrennt. Den Schutt und das Geröll von Sprache und Denken, worauf der Veda basiert, können wir noch deutlich erkennen. Worte wie Aditi werden immer unser Staunen hervorrufen. Zum Beweise aber, dass die vedischen Rischis oder ihre arischen Vorfahren von dem klaren Begriffe und bestimmten Namen für das Unendliche in abstracto ihren Ausgang genommen hätten, kann es niemals dienen.

Mana.

Auch meine Bemerkungen über Mana haben eine Auslegung gefunden, die von dem, was ich meinte, sehr verschieden ist. Mana[1]) bezeichnet nicht irgend ein individuelles

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. S. 59.

übermenschliches Wesen, sondern, wie uns mitgeteilt wird, brauchen die meisten Volksstämme des stillen Oceans diesen Ausdruck im Sinne von übernatürliche Macht, die von allen irgend in der Natur wirkenden physischen Kräften verschieden ist und, wie man glaubt, durch Gebete und Opfer günstig gestimmt werden kann. Findet sich dieser Ausdruck über den ganzen stillen Ocean verbreitet, so sind wir zu der Annahme berechtigt, dass er bereits vor der endgiltigen Trennung der polynesischen Stämme vorhanden war. Ein solches Datum mag ziemlich unbestimmt erscheinen, kann aber bei einem litteraturlosen Volke immerhin für ein frühes Datum gelten.

Dies ist aber sehr verschieden von der Annahme, dass Mana der ursprünglichste Begriff der ganzen polynesischen Rasse sei und dass ihre ganze Religion und Mythologie darauf beruhe. Die mythologische und religiöse Sprache dieser Rasse ist keineswegs primitiv und ursprünglich. Sie zeigt zahlreiche Spuren einer langen Vergangenheit d. h. so Vieles, was bereits versteinert, im Verfall begriffen und unverständlich ist, dass man im Vergleich dazu die vedische Sprache primitiv nennen kann. Die Ansicht, dass die Gedanken wilder Volksstämme einfach weil sie Gedanken wilder Volksstämme sind, uns in eine fernere Vergangenheit zurückversetzen könnten, als die Gedanken civilisierter Litteraturvölker, konnte ich nie teilen. Diese sogenannten Wilden sind, soweit wir wissen, keinen Tag älter oder jünger auf der Erdoberfläche als die heutigen Bewohner von Indien, China oder selbst von England. Sie haben wahrscheinlich mehr Wechselfälle und Wandlungen durchmachen müssen als unsere eigenen Vorfahren, wir müssten denn grade annehmen, sie seien durch eine besondere Vorsehung auf derselben Stufe stehen geblieben oder speciell für die künftigen Anthropologen in Spiritus aufbewahrt worden. In den Augen des Historikers kann ein Wort wie Mana, mag es noch so merkwürdig und lehrreich sein, kein höheres Alter für sich in Anspruch nehmen als die Sprachschichte, in welcher es sich fand. Es mag ein Überrest aus dem Altertum, ein wiedererstandenes Wort einer

Renaissance oder eine Schöpfung der Phantasie einer Neuzeit sein, zum Beweise kann es unmöglich dienen, dass irgendwo Religion begonnen habe mit dem Glauben an übernatürliche Wesen oder lebende wirkende Kräfte und nicht vielmehr mit dem Benennen der großen Naturerscheinungen, hinter welchen man solche Wesen oder wirkende Kräfte vermutete.

Manito.

Als ein anderes Wort, welches das höchste Wesen ohne physische Attribute bezeichne, hatte ich schließlich Manito erwähnt, womit die Indianer den höchsten oder den großen Geist benennen. Dieses Wort hat erwiesenermaßen ursprünglich nichts weiter als Jenseits bedeutet. War dies nun nicht ein neuer Beweis dafür, dass bei wilden Völkern die Religion mit so abstrakten Begriffen wie Jenseits beginnen könne? Die Thatsache an sich war so merkwürdig, dass ich darauf hinweisen zu müssen glaubte, obgleich ich niemals verstand, mit welchem Rechte man ein Wort der Urzeit der Menschheit zuweisen zu können glaubte, welches wir samt seinen verschiedenen dialektischen Formen nur aus Denkmälern des letzten Jahrhunderts kennen. Hier haben nun die Anthropologen, in deren Augen jeder Wilde des neunzehnten Jahrhunderts zum vorsintflutlichen Menschen wird, eine sehr nützliche Lehre erhalten. Denn nach den neusten Forschungen scheint kaum ein Zweifel darüber bestehen zu können, dass Manito erst im letzten Jahrhundert durch christliche Missionäre als Name für das höchste Wesen eingeführt worden ist und niemals vorher in diesem Sinne von den Indianern selbst gebraucht wurde[1]).

Ich hoffe, somit klar gestellt zu haben, dass, wenn ich diese Namen für das Unendliche citierte, die sich in Rede und in der Sprache der Polynesier und Indianer finden, ich damit niemals meinen konnte, sie repräsentierten unter irgend welchen Umständen die ältesten Entwickelungsstufen des

1) Vgl. Brinton, Myths of the New World p. 53.
2) Vgl. Gruppe, S. 221.

religiösen Denkens. Die Vorstellung des Unendlichen, welche die notwendige Grundlage alles religiösen Denkens bildet, ist davon völlig verschieden. Es ist die Vorstellung des Unendlichen im Endlichen. So oft diese Vorstellungen zum Begriffe erhoben und benannt werden, werden zwar die Ausdrücke für das Endliche beibehalten, sie werden aber unmerklich zu Bezeichnungen für das Unendliche.

Beginnt die vedische Religion mit dem Opfer?

Betrachten wir nun einen anderen Einwand. Die Vorstellung des Unendlichen, hat man gesagt, kann mit dem Ursprung der Religion nichts zu thun haben, da die vedische Religion nicht vom Glauben an unendliche Wesen, sondern vom Opfer ausgeht. Das sind kühne Behauptungen. Erstens dürfen wir nie vergessen, dass die Gottheiten, welche im Veda angerufen werden, lange vor der Abfassung derjenigen Hymnen, die wir noch jetzt besitzen, existiert haben müssen. Einige von ihnen finden sich auch in anderen arischen Sprachen und ihre Bildung muss demnach bereits vor die arische Sprachtrennung fallen. Der Ursprung ihrer Namen liegt also weit vor der Zeit des Veda. Waren es also ursprünglich Namen für endliche Erscheinungen, die in der Entwickelung des religiösen Denkens als unendlich begriffen wurden so dürfte, was auch immer in den vedischen Hymnen und den Brâhma*n*as dagegen sprechen möchte, nicht viel zu bedeuten haben. Was soll aber zweitens die Behauptung wohl besagen, die vedische Religion beginne vom Opfer?

Kommen Opfer vor, für wen sind sie bestimmt? Sicher für Jemand, für Wesen, welche Objekt des Glaubens sind, für Wesen, die von dem, was wir berühren und sehen können, verschieden sind, für unendliche Wesen, wenn auch nur in dem Sinne, dass ihr Leben kein Ende hat und dass sie in diesem Sinne unsterblich, ohne Ende, unendlich sind.

Was kann ein Satz besagen wie folgender? »Im Veda weiss der Gläubige, dass die Entflammung des morgendlichen Opferfeuers die Dämonen der Nacht verscheucht und den kom-

menden Sonnengott im Kampfe gegen dieselben unterstützt, er ist von seinen Vorfahren belehrt worden, dass der Opfertrank und der berauschende Soma den Indra zum Kampfe mit dem Drachen stärkt, und er opfert gern, weil ihm die Nacht, in welcher Gefahren drohen, verhasst, der Anbruch des Morgens erwünscht ist. Darum, nicht aus einer Sehnsucht nach dem Unendlichen, nennt er die leuchtenden Gottheiten seine Freunde und den Himmel seinen Vater. Hat aber der Gläubige sein Opfer rite vollzogen, so erwartet er auch, dass der Himmel seine Gegenleistung erfülle, dass er das Vieh des Gläubigen mehre, seine Äcker fruchtbar mache und seine Feinde verderbe. In dieser sehr endlichen Sphäre bewegt sich die Religion jener ersten Zeiten«[1]).

Gehen wir diesen Behauptungen auf den Grund, so zeigt sich, dass sie mit der Lösung unserer Frage nicht das mindeste zu thun haben. Wir wollten wissen, wie der Begriff von Göttern oder himmlischen Mächten entstand, von Wesen, denen in der Folge Opfer dargebracht werden konnten. Darauf erhalten wir die Antwort, der Gläubige wisse, dass sein Opfer den Sonnengott im Kampfe gegen die Dämonen der Nacht stärke und stütze[2]). Aber alles, was wir erklärt haben wollen, wird hier als gegeben vorausgesetzt. War man einmal zu dem Begriffe von einem Sonnengott und von Dämonen der Nacht gekommen, so war die ganze Geistesschlacht gewonnen. Wer aber hat je den Menschen etwas von einem Sonnengotte gesagt, oder, wie wir lieber sagen sollten, welche Vorstellungen haben sie zu einem solchen Begriffe und Namen geführt? Woher haben sie die Anschauung, dass ein Opfer den Sonnengott stärken könne im Kampfe? Darauf wird uns erwidert, der Opfernde habe dies so von seinen Vorfahren gelernt. Gut, aber wir wollen wissen, wie die Vorfahren es lernten. Wir sprechen hier eigentlich von zwei völlig verschiedenen Entwickelungsstufen des menschlichen Denkens Hatte sich der Mensch einmal den Begriff von

1) Gruppe, a. a. O. S. 221 f. 2) A a. O. S 276.

glänzenden Gottheiten zu eigen gemacht, so können wir verstehen, warum er sie seine Freunde nannte. Allein warum nannte er überhaupt irgend etwas glänzende Gottheiten?

Die Anschauung ferner, dass ein berauschender Trank wie Soma, der von dem Opfernden getrunken wird, den Gott im Kampfe gegen den Drachen stärke, ist selbst auf einer so späten und sekundären Entwickelungsstufe, wie der Veda sie darstellt, so spät und sekundär, dass es ziemlich schwer fällt, alle fehlenden Zwischenglieder der Gedankenkette, die dazu hinüberleitete, aufzufinden. Die Annahme aber, Religion könne von dem den berauschenden Opfertrank trinkenden Indra begonnen haben, wäre dasselbe, wie wenn man das Arische von dem Französischen beginnen lassen wollte.

Und ist es denn in der That ein bloß endlicher Gedankenkreis, in welchem man sich bewegt, wenn man sich einmal wirklich zu dem Glauben verstanden hat, dass es nicht nur glänzende Götter am Himmel gibt, sondern dass diese Götter am Himmel auch unsere Gebete hören können und im Stande sind, unsichtbar das Vieh der Gläubigen zu mehren und die Feinde derselben zu verderben? Wo in dem ganzen Kreise unserer endlichen Erfahrung finden solche Gedanken ihre Bestätigung, Gedanken, deren Verständnis uns nur geduldige Forschung erschließen hilft ganz ebenso wie die französischen Wörter uns nur verständlich werden, wenn wir sie durch verschiedene Entwickelungsstufen hindurch auf das Lateinische und vom Lateinischen auf eine arische Wurzel zurückführen, deren Bedeutung bisweilen von jenem späteren Worte so sehr abweicht, dass wir ohne Kenntnis der vermittelnden Zwischenglieder niemals glauben würden, dass die zwei überhaupt irgend welche organische Verwandtschaft mit einander hätten.

Keime des Unendlichen im Veda.

Jeder, dem das Verständnis des Veda zugänglich ist, wird die wahren Keime des Unendlichen ohne Schwierigkeit in dem Begriffe der D e v a s, wie die vedischen Dichter

sie nennen, entdecken. Es thut nichts zur Sache, ob wir diese Dichter primitiv oder modern, civilisiert oder uncivilisiert und wild nennen, solange wir nur wissen, welcher Gedanken sie fähig waren. Nun ging der Gedanke des Unendlichen, in Raum und Zeit wenigstens, sicher nicht über ihren Begriff.

Wenn ein vedischer Dichter wie Vasish*th*a auf hohem Berge stand im Lande der sieben Ströme, wie er das Punjab nannte, und sein Auge schweifen liess über Land und Meer, so weit es dringen konnte, hatte er da nicht eine Vorstellung von dem Unendlichen? Und wenn ein griechischer Held wie Odysseus auf dem weiten, tosenden Meere umhertrieb und nirgends einen Stern oder ein Land erspähte, hatte er da nicht eine Vorstellung von dem Unendlichen? Sind wir nun von ihnen so sehr verschieden?

Das unendlich Grosse.

Wenn wir selbst — Wilde, die wir nach Bako sind trotz all unserer Syllogismen[1]) — gelernt haben, in der grenzenlosen Erde mit dem endlosen Meere nicht mehr eine ungeheuere Masse, sondern einen Ball oder eine kleine Kugel zu sehen, die mit anderen Kugeln durch den unendlichen Weltraum dahinrollt: wenn dann weitere Unendlichkeiten sich uns erschließen und die Sonne, die uns einst so nah und vertraut war, in eine feuerige Masse sich wandelt, deren Grösse unserer Einbildungskraft spottet: wenn die Grösse der Sonne und ihre Entfernung von uns, die in Millionen von Meilen sich ausdrückt, dann wieder in nichts verschwindet im Vergleich zum nächsten Fixstern, der mehr als vier Billionen (4,300 000 000 000) Meilen von der Erde entfernt sein soll, sodass ein Lichtstrahl, der mit der Geschwindigkeit von 40,000 Meilen in der Sekunde sich fortpflanzt, mehr als drei Jahre brauchen würde, um uns zu erreichen: ja, wenn uns weiter von bedeutenden

1) Vgl. De Bonald, Mél. I, 100.

astronomischen Autoritäten versichert wird, dass mehr als tausend Millionen solcher Sterne durch das Fernrohr sichtbar seien und dass es noch Billionen von Sternen in unserem Fixsternsystem geben könne, zu denen bis jetzt selbst unsere besten Fernröhren nicht hätten dringen können, dass ferner dieses Fixsternsystem nicht für das einzige in dem Universum zu gelten brauche, sondern dass Milliarden von Fixsternsystemen in der Milchstraße erkannt werden könnten[1]; wenn wir auf alles dies achten, fühlen wir da nicht den überwältigenden Druck des Unendlichen, eben desselben Unendlichen, das auch auf den Geist des Vasish*th*a und des Odysseus seinen Druck ausübte und dem Niemand sich entziehen kann, der Augen hat zu sehen und Ohren hat zu hören.

Das unendlich Kleine.

Es gibt aber noch ein anderes Unendlich, das unendlich Kleine, welches noch wunderbarer ist als das unendlich Große und Weite. Wenden wir unser Auge von dem unermesslich Großen, das uns umgibt, auf einen winzigen Wassertropfen, den wir aus dem unermesslichen Ocean geschöpft, so eröffnet sich uns ein neues Universum. In diesem Wassertropfen schwingen unzählige Atome, von deren Kleinheit wir uns nur schwer eine Vorstellung machen können. Nach Henry Roscoe, einer bedeutenden Autorität, sind die Chemiker jetzt im Stande, die diesbezügliche Annahme von Atomen, die so klein sind, dass Millionen über Millionen von ihnen auf einer Nadelspitze Platz haben, zu bestätigen. Ist diese Unendlichkeit der Atome nicht ebenso wunderbar wie die der Gestirne?

Das Unendliche untrennbar vom Endlichen.

Ich behaupte also, dass das Unendliche die notwendige Ergänzung zum Endlichen in jedem Menschengeiste bildet, dass es in den ersten Vorstellungen mit eingeschlossen war

---

1) Vgl. R. A. Proctor in Secular Thought April 21, 1888.

und zum Bestandteil des geräuschlosen Uhrwerkes in uns wurde, mag es auch Jahrtausende gedauert haben, ehe sich die Notwendigkeit geltend machte, es endgiltig als das Unendliche, das Unerkannte oder das Jenseits zu benennen.

Der Begriff der Ursache.

Mit dem Begriffe der Ursache oder der Kausalität verhält es sich ebenso. Die Sprache alter oder moderner Wilden mag kein Wort wie Ursache enthalten. Beweist dies, dass sie für diesen Begriff keinen andern Ausdruck haben? Jetzt reden wir von der Ursache der Welt. In der Kindheit unseres Denkens und unserer Sprache aber konnten wir wohl nichts weiter sagen als »der Vater oder Erzeuger des Himmels und der Erde, *g*anitâ dyâvâp*ri*thivyo*h*«; oder wenn unsere Gedanken mehr bei dem Bilden und Gestalten der Welt verweilen »der Zimmermann oder der Baumeister des Himmels und der Erde, tvash*t*â (τέκτων) dyâvâp*ri*thivyo*h*«. Hielt man es später für weniger wichtig, die Thätigkeit des Erzeugens oder Gestaltens hervorzuheben, und hielt man es eigentlich für wünschenswert, diese speciellen Züge fallen zu lassen, so verwandelte sich der Erzeuger oder Bildner im menschlichen Denken in einen blossen Macher, einen Erschaffer oder Schöpfer. Und erschienen auch diese Namen noch zu bedeutungsvoll, so wurden sie noch weiter reduciert, bis sie schliesslich nichts weiter bezeichneten als den Urheber, die Quelle, den Ursprung, das Princip, die Ursache. Dies ist die historische und genetische Erklärung des Begriffes der Ursache. Er begann mit dem wirklichen Macher oder Verfertiger, ähnlich wie wir, wenn wir selbst etwas thun oder gethan sehen; er endete mit etwas, was weder menschlich noch göttlich noch selbst real im Sinne von mit den Sinnen wahrnehmbar ist — mit der bloßen Ursache.

Ich hoffe, dadurch klar gestellt zu haben, in welchem Sinne nach meiner Ansicht die Vorstellung des Unendlichen von allem Anfang an einen integrierenden Bestandteil, oder wenn Sie wollen, eine notwendige Ergänzung aller endlichen

Erkenntnis bildete [1]. Ich gebe bereitwillig zu, dass endlich und unendlich nicht immer adäquate Ausdrücke sind, um alles zu bezeichnen, was wir zu bezeichnen wünschen, dass ich bisweilen lieber sichtbar und unsichtbar, erkannt und unerkannt, bestimmt und unbestimmt sagen sollte. Aber jeder dieser Ausdrücke erweist sich unter gewissen Umständen noch inadäquater als endlich und unendlich und ich sehe nicht ab, wie technische Ausdrücke missverstanden werden können, wenn sie einmal eine klare Definition gefunden haben.

1) Dieser Punkt ist sorgfältig erörtert worden von D. G. Thompson in seinen Religious Sentiments. London 1888.

Sechste Vorlesung.

Das Unendliche in der Natur, im Menschen und in dem Selbst.

Positivistische Einwände.

Wenn mein Bestreben hauptsächlich darauf gerichtet war zu zeigen, dass Religion nicht von abstrakten Begriffen und dem Glauben an rein extramundane Wesen ausging, sondern dass ihre tiefsten Wurzeln in dem breiten Boden sinnlicher Vorstellung haften, so ist es etwas hart, wenn mir gesagt wird, »ich müsse notwendig einen extramundanen Logos im Menschen annehmen und Mythologie und Religion aus extramundanen Ursachen herleiten«.[1]) Noch auffallender ist es, dass dieser Angriff darauf gegründet wird, dass ich angeblich nur in etwas modificierter Form die Ansicht Schleiermachers, Wuttkes und anderer teile, dass »das Unendliche nur im Endlichen erkannt werden könne, hier aber auch immer und überall erkannt werden müsse«.

Ferner wird mir vorgehalten[2]), dass, wenn ich den Begriff des Unendlichen auf die ursprünglichsten Vorstellungen von nicht ganz endlichen Dingen zurückführe, ich mit unendlich »eine Potenz des Unendlichen, das unendliche Unendlich, das Unendliche schlechthin, das Absolute meinen müsse«. Haben diese Worte überhaupt einen Sinn, so würden sie nur zeigen, dass ich völlig missverstanden wurde. Ich sprach von dem sinnlichen Druck des Unendlichen, der mit unseren einfachsten Sinnesvorstellungen verbunden ist. Den reinen Begriff des

1) Gruppe, S. 218. 2) Ebenda, S. 222.

Unendlichen, vom Absoluten gar nicht zu reden, bezeichnete ich als das allerspäteste Produkt eines langen historischen Processes intellektueller Entwickelung. Die Zeit genau zu bestimmen, wann die Anzeichen des Unendlichen, die in allen Sinnesvorstellungen latent sind, in der Mythologie oder der Religion schliesslich auch in der Philosophie hervortraten und erkannt wurden, geht völlig über unsere Kräfte. Wir müssen uns zufrieden geben, wenn wir zeigen können, dass die Ansätze zur späteren mythologischen, religiösen und philosophischen Ausdrucksweise in dem frühen Drucke des Unendlichen auf unsere Sinne wie ich es nannte keimartig vorlagen. Ich habe nichts dagegen, wenn man diesen Druck von einem anderen Gesichtspunkt aus auch intellektuell nennt[1]. Die Hauptsache bleibt, dass wir verstehen, wie die Menschen nicht mit den abstrakten Begriffen des Unendlichen noch weniger des Absoluten begannen, welche Bedeutung dieser Ausdruck auch haben mag, sondern mit den einfachsten Vorstellungen, die ausser ihrem bestimmten und endlichen Inhalte auch noch etwas enthielten, was über das Endliche hinausging.

Die Frage, ob diese Entwickelung des Denkens, die mit den einfachsten Vorstellungen anhob und mit den höchsten Abstraktionen endigte, teleologisch sei oder nicht, ob sie bezweckt sei, ob sie uns zu einer höheren Weltauffassung führen sollte, beschäftigt uns augenblicklich nicht. Es genügt uns, dass sie thatsächlich stattfand, dass sie streng historisch und zugleich verständlich ist. Ob sie bezweckt oder beabsichtigt war, von wem sie beabsichtigt war und wozu sie beabsichtigt war, dies sind Fragen, über die wir uns hier nicht aufzuregen brauchen. Soweit ich sehen kann, sind die Beweisgründe für oder gegen eine teleologische Erklärung gleich schwach, und diejenigen, die sich ausschließlich mit der Konstatierung der Thatsachen und der Ermittelung ihrer mutmaßlichen Ursache beschäftigen, brauchen sich darüber keine grauen Haare wachsen zu lassen.

---

1) Gruppe, S. 225: Aber dieser Druck ist ein intellektueller.

Historische Entwickelung.

Mein Hauptbestreben war von jeher darauf gerichtet, in der Religion sowohl wie in der Sprache historische Entwickelung oder kontinuierliches Wachstum nachzuweisen. Es muss also auffällig erscheinen, dass, während ich in England von einigen Darwinianern, wenn auch nicht von Darwin selbst, deshalb angegriffen wurde, weil ich nicht mit ihnen durch dick und dünn ging, Professor Gruppe im Schweiße seines Angesichts den Beweis zu liefern sucht, dass ich Evolutionist sei und also hinter der Zeit zurückgeblieben sei, sowie eben die Zeit vom Parteistandpunkte aus verstanden wird. Es wird uns gesagt, die Entwickelungstheorie sei nur die verkleidete Schwester hegelischer Spekulation. Wir müssten Transformationisten werden. Ich weiß nun nicht, welchen Transformationen ich noch entgegengehe, gegenwärtig bin ich jedoch, was das Studium der Sprache, Mythologie und Religion betrifft, unzweifelhaft Anhänger der Entwickelungslehre und ich denke es auch zu bleiben, d. h. ich werde stets in ihnen eine verständliche, historische Entwickelung zu ermitteln versuchen. Dass ich den Ideen oder Begriffen an sich, losgelöst von den Personen, die sie haben, und unabhängig von der objektiven Welt, durch welche sie bestimmt werden, eine besondere Entwickelungsfähigkeit nicht zugeschrieben habe, dafür brauche ich schwerlich den Nachweis zu versuchen, da ich stets als die Grundlage aller Philosophie Kants wohlbekannten Grundsatz adoptiert habe, dass die Begriffe ohne Anschauung leer und die Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Es gibt Missverständnisse, gegen die man sich eben nur schwer verteidigen kann, weil es unglaublich scheint, wie sie überhaupt entstehen konnten.

Positivistischer Standpunkt.

Auch glaube ich nicht, dass Professor Gruppe oder sonst Jemand mich wirklich für fähig hält, an sich selbst entwickelnde hegelische Ideen zu glauben, die in der metaphysischen Luft umherschwebten, oder uns von einem extramundanen

Logos ins Gesicht geblasen würden wie Seifenblasen. Im Gegenteil, er weiß recht gut und sagt es auch selbst, dass vom positivistischen Standpunkte aus der Punkt, von dem ich ausgehe, unanfechtbar ist[1]) und gerade der Umstand, dass meine Stellung unanfechtbar ist, hat bei den positivistischen Philosophen so viel Ärger hervorgerufen.

Nun kommt aber das allerseltsamste Argument. Die Prämissen, von welchen ich ausgehe, werden als unanfechtbar zugegeben. Da ihnen aber die Thatsachen der Religionsgeschichte widersprächen, so wird daraus gefolgert, dass auch die Prämissen, so positivistisch sie auch immer sein mögen, falsch sein müssten.

Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, dass, wenn Thatsachen erbracht werden, aller Streit ein Ende haben muss. Allein wir werden sehen, dass die Fakta so gut wie die Fiktionen eine sorgfältige Behandlung erfordern.

Rigveda.

Die von mir angeführten Thatsachen hatte ich zum Teil dem Rigveda entnommen, nicht weil ich dafürhalte, dass seine Hymnen uns zur wahren Wiege der religiösen Begriffe führen können, sondern weil wir meines Wissens einfach kein anderes litterarisches Denkmal wenigstens auf arischem Boden besitzen, das uns ihr näher bringen kann. Ich behauptete, dass, wenn die vedischen Rischis den Strömen, der Morgenröte, dem Himmel oder dem Indra, dem Himmelsgott lobsangen, sie nicht einfach die ihnen sichtbaren Objekte meinten, sondern auch etwas, was darüber hinauslag, mag man es nun das Unerkannte, Unbestimmte, Unendliche oder Göttliche nennen.

Dem wird nun direkt widersprochen. »Der Hindu des älteren Rigveda betet nicht das Unendliche an, welches in oder hinter der Morgenröte liegt, sondern die Morgenröte selbst«, — was diese auch immer sein mag. Ja, was diese auch immer sein mag, *ὅστις πότ᾽ ἐστιν*. Dies ist aber

1) Gruppe, S. 222 Der Ausgangspunkt ist vom positivistischen Standpunkte aus unanfechtbar.

genau dasselbe, was ich mit dem Unsichtbaren, Unerkannten oder dem Unendlichen hinter dem bloßen Glanze der aufgehenden Sonne meine. Wer hat je behauptet, der Hindu bete das Unendliche in seiner abstrakten Form oder das Unendliche schlechthin an, insofern es in oder hinter der Morgenröte liege? Ich behauptete nur, dass, wenn der vedische Dichter die Morgenröte zur Entgegennahme seiner Lobgesänge sich auswählte, er bewusst oder unbewusst darunter etwas mehr verstand, als die bestimmte Morgenröte, den Widerschein der Sonne, die jeden Tag nur kurze Zeit dauerte und dann für immer verschwand. Er meinte noch etwas in oder hinter der Morgenröte, was nicht verschwand, was Tag für Tag wiederkehrte, was sich seinen Sinnen offenbarte, aber nie von ihnen völlig erfasst wurde. Dies ist so klar und unleugbar, dass dagegen nur die schwächsten Einwände erhoben werden konnten.

Es wird uns weiter versichert, »Den älteren Sängern liege es fern, das Unbegreifbare oder wie man richtiger sagen würde, das Ungreifbare zu fassen, zum Sonnenvogel hinaufzufliegen und dort das ewige Wunder von Angesicht zu Angesicht zu schauen«. Wer hat aber je der Phantasie der vedischen Dichter so tolle Flüge zugemutet? Es ist wunderbar genug, dass der Begriff des Unendlichen in dem Begriff, den sie von einer ihrer Gottheiten, der Aditi, hatten, so frühzeitig einen Ausdruck gefunden hat, mag es auch wahrscheinlich zunächst unter dem Bilde der Morgenröte oder dessen, was jenseits des Morgenrotes liegt, geschehen sein.[1] Wir können

1) Aditi, eine alte Gottheit, ist eigentlich die älteste Bezeichnung des Unendlichen, nicht des Unendlichen als Resultat langwieriger, abstrakter Überlegung, sondern des sichtbaren Unendlichen, das mit bloßem Auge sich wahrnehmen lässt, des unendlichen Raumes über der Erde, über den Wolken, über dem Himmel. Dies wurde A-diti genannt, das Ungebundene, Schrankenlose, man könnte fast sagen, das Absolute, wenn nicht zu befürchten wäre, dass dieser Ausdruck missverstanden werden könnte. Aditi bezeichnet den fernen Osten, aber Aditi ist mehr als die Morgenröte, Aditi ist jenseits der Morgenröte und an einer Stelle Rv. I, 113, 19 heißt

die Keime des Unendlichen, die von allem Anfang an in solchen Begriffen wie Morgenröte latent sind, unter verschiedenen Formen in den Hymnen des Rigveda immer wieder hervorbrechen sehen.

Die Morgenröte.

Einer der hervorspringendsten Züge der Morgenröte war ihr sich weitverbreitender Glanz. Alle anderen Lichterscheinungen vollzogen sich in eng umschriebenem Kreise. Die Morgenröte aber wurde immer als die weitreichende, die bis zu den Enden von Himmel und Erde reiche, bezeichnet. So lesen wir. »Es schmücken sich mit Glanz an des Himmels Enden die Morgenröten«.[1])

Ende und endlos.

Dieses Ende oder die Enden von Himmel und Erde werden oft als die Grenze alles Sichtbaren erwähnt. Wir hören von den Feinden Indra's, die nicht bis zum Ende von Himmel und Erde dringen konnten[2]), von den Vögeln, die zur Zeit der Morgenröte herkommen von den Enden des Himmels.[3]) Dann begegnen wir Fragen wie »wo mag das Ende der vom Himmel her rauschenden Wasser sein«? An einer anderen Stelle sagt der Dichter: »Wo ist der Gipfel, wo der Boden, o Himmelsfluten, wo euere Mitte, wo euer Ende«?[4]) So sprossten und wuchsen die Begriffe, so erschließt sich langsam und stetig vor unseren Augen der Begriff des Endlosen und des Unendlichen.

Himmel und Erde haben zunächst die Attribute weit und

die Morgenröte das Antlitz der Aditi. Vgl. Max Müller, Hymns to the Maruts 1869 p. 230 f.; Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, bearbeitet von Böttger II, S. 460. 474.

1) Ví a*ñg*ate divá*h* ánteshu aktûń-ushása*h*. Rv. VII, 79, 2.

2) Ná yé divá*h* p*ri*thivyá'*h* ántam âpú*h*. Rv. I, 33, 10.

3) Divá*h* ántebhya*h* pári. R. I, 49, 3.

4) Kvă svit ágram kvă budhná*h* âsâm â'pa*h* mádhyam kvă va*h* nûnám ánta*h*. Rv. X, 111, 8.

breit, dann heißen sie dûre-ante, mit fernen Enden.[1]) Dann werden die Wege erwähnt, auf denen Tag und Nacht dahin wandeln über Himmel und Erde und diese Wege werden ausdrücklich ananta, endlos genannt. So lesen wir: Derselbe Weg der beiden Schwestern (d. h. von Tag und Nacht) ist endlos.[2]) Ferner: Weite und endlose Wege gehen rings um Himmel und Erde allüberall.[3]) Es war dann nur noch ein kleiner Schritt, bis auch das Sonnenlicht endlos genannt werden konnte[4]), und der Himmel endlos hieß[5]) und derselbe Ausdruck auch von der Macht anderer Götter gebraucht wurde. So lesen wir. Unerreichbar ist das Ende deiner Macht, o Indra[6]). Dasselbe wird von der Macht der Maruts, der Stürme gesagt[7]), von Vischnu[8]), zuletzt auch von der Gewalt der Ströme Sarasvatî und Sindhu.[9])

Endlos im Avesta.

Derselbe geistige Process, den wir in seinem ganzen Verlauf im Veda verfolgen können, lässt sich, wenn auch nur in lückenhafter Form im Avesta beobachten. Auch hier lesen wir z. B. im 13. Yast (I, 2), dem Yast der Farvardîn (d. i. der Fravaschis).

2) In ihrem Glanz und ihrer Glorie, o Zarathustra, erhalte ich (Ahura Mazda) den Himmel dort oben, den glänzenden, weithin sichtbaren, der diese Erde umgibt allüberall.

3) Anzusehen ist er wie ein Palast, der dasteht erbaut aus himmlischer Substanz, fest begründet, mit fernab

1) Rv. I, 185, 7.

2) Samânâ*h* ádhvâ svásro*h* anantá*h*. Rv. I, 113, 3.

3) Anantâ'sa*h* uráva*h* visváta*h* sîm pári dyâ'vâp*r*thivî'yanti pánthâ*h*. Rv. V, 47, 2.

4) Rv. I, 115, 5.

5) Rv. I, 130, 3; IV, 1, 7.

6) Nahí te ánta*h* sávasa*h* parinàśe. Rv. I, 54, 1, vgl. auch I, 100, 15, VI, 29, 5.

7) Rv. I, 167, 9; I, 64, 10.

8) Rv. VII, 99, 2.

9) Rv. VI, 61, 8; X, 75, 3.

liegenden Enden, leuchtend in seinem Körper von Röte über Dreiviertel (der Erde). Er ist gleich einem Kleide besät mit Sternen, gebildet aus himmlischer Substanz, das Mazda anlegt, zusammen mit Mithra und Raschnu und Spenta-Ârmaiti, und nach keiner Seite kann das Auge sein Ende gewahren.

Dies war also der Sinn meiner Worte, wenn ich sagte, man habe das Unendliche in den endlichen Erscheinungen der Natur wahrgenommen und vorgestellt, bis diese Naturerscheinungen selbst als endlose Wesen begriffen und benannt worden seien.

Theogonische Elemente.

Jede einzelne unserer Wahrnehmungen enthält eine Menge von Ingredienzen, mögen wir auch uns erst derselben bewusst werden, wenn wir ihnen einen Namen geben. Die Morgenröte, Himmel und Erde denken wir uns zunächst weder endlich noch unendlich. Wird aber unsere Aufmerksamkeit auf ihren Charakter hingelenkt, so sprechen wir von ihnen und begreifen sie entweder als endlich oder unendlich. Nicht jedes Objekt unserer sinnlichen Wahrnehmung lässt sich jedoch so auffassen und benennen. Ein Stein ist nicht unendlich, ebensowenig eine Muschel, ein Apfel, ein Hund und daher wohnt ihnen keine theogonische Kraft inne. Ein Fluss aber, ein Berg, ein Meer, noch mehr der Himmel und das Morgenrot haben theogonische Kraft, weil sie von allem Anfang an etwas enthalten, was über die Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung hinausgeht und was ich in Ermangelung eines besseren Ausdrucks immer wieder das Unendliche nennen muss.

Alles dies hätte Professor Gruppe in meinen früheren Darlegungen leicht finden können, wenn er willig und ohne Vorurteil hätte lesen wollen, anstatt dass er mir und anderen Vedagelehrten jetzt die Versicherung gibt, die vedischen Dichter flögen nicht auf zum Sonnenvogel. Es ist peinlich, wenn man einen wirklichen Gelehrten auf so wenig ihm anstehende Ausflüchte verfallen sieht.

Wie die Vorstellung des Unendlichen zu religiösen Ideen führte.

Haben wir also die Thatsache klar erwiesen, dass unsere Erfahrung oder unsere Bewusstseinszustände, unsere Ich-Erkenntnis oder wie Sie es sonst nennen wollen, aus Vorstellungen des Endlichen und damit zugleich auch des Unendlichen besteht, so können wir nunmehr dazu übergehen, diejenige Gruppe aus den Vorstellungen des Endlichen und Unendlichen auszuscheiden, die das eigentliche Gebiet des religiösen Denkens ausmacht und wir haben zu zeigen, wie diese Vorstellungen zu religiösen Begriffen und Namen sich um- und ausbildeten.

Man kann nun allerdings sagen, die Vorstellung des Unendlichen an sich sei nur die Vorstellung von etwas Negativem, von etwas, was nicht das Endliche sei, wie wir es in seiner ganzen Mannigfaltigkeit vorstellen. Wir könnten also auch nichts weiter davon prädicieren als dass es ist. Wir wissen, könnte man sagen, dass das Unendliche ist, aber was es ist, wissen wir nicht, weil es immer erst da beginnt, wo unsere endliche Erkenntnis aufzuhören scheint.

Logisch ist dies völlig richtig, nicht aber psychologisch. Wenn der Menschengeist das Unendliche hinter dem Endlichen entdeckt, so trennt er die beiden nicht. Wir können niemals eine Linie ziehen, wo das Endliche aufhört und das Unendliche beginnt. Der Himmel z. B. wurde als blau oder grau wahrgenommen, er hatte einen Horizont und insofern wurde er als endlich vorgestellt. Zugleich aber war er auch der unendliche Himmel, weil man fühlte, dass jenseits des uns sichtbaren Himmelsstriches eine unendliche Ergänzung sich anschließe und anschließen müsse, die kein Auge sehen konnte. Das Unendliche schlechthin hätte als bloße Negation für den Urmenschen kein Interesse gehabt. Aber als Hintergrund, Stütze, Subjekt oder Ursache des Endlichen in seinen mannigfachen Manifestationen kam es seit der ältesten Periode des menschlichen Denkens zur Geltung. Endliche Dinge, die ohne die Ergänzung des Unendlichen begriffen wurden, gab es eigentlich nur wenige.

Greifbare, Halbgreifbare, Ungreifbare Objekte.

Sehen wir nun zu wie dies kam. Es könnte scheinen, als ob uns unsere Sinne nur in sich vollständige Gegenstände zuführten, die wir berühren, von allen Seiten betasten oder begreifen, die wir riechen, schmecken, sehen und hören können. Aber ist dem so?

Ohne Zweifel gilt dies für Objekte wie Steine, Knochen, Muscheln, Blumen, Beeren, Holzklötze.[1] Sie sind alle in sich vollständig und Niemand dürfte in oder hinter ihnen noch etwas weiteres vermuten als das, was wir von ihnen sehen und berühren können. Bald aber bringt uns unsere Umgebung mit anderen Gegenständen in Berührung, die in sich eigentlich auch vollständig zu sein scheinen, die aber nicht völlig in den Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung liegen. Unvermerkt werden wir mit Gegenständen vertraut, die wir ebenso behandeln, als wären sie uns wie Steine, Knochen oder Muscheln bekannt, die aber bei näherer Prüfung mehr oder minder ein unbekanntes Residuum enthalten. Ich nenne diese erste Klasse von Gegenständen, die wir von allen Seiten erkennen, greifbare Gegenstände und unterscheide sie von den halbgreifbaren und den ungreifbaren Objekten, zu deren Prüfung wir nunmehr übergehen.

Bäume.

Bäume, Berge, Flüsse und die Erde sind, wie es scheint, besonders greifbare und in ihrer Vollständigkeit wahrnehmbare Objekte. Aber ist dem wirklich so? Wir können unter einem Baume stehen, ihn berühren, zu ihm aufschauen; allein unsere Sinne können ihn nie in seiner Gesamtheit erfassen. Seine tiefsten Wurzeln entziehen sich unserer Wahrnehmung, sein Wipfel ragt hoch empor über unserem Haupte. Außerdem ist auch noch etwas in dem Baume, das wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks das Leben des Baumes nennen, und das für eine ungebildete und möglicherweise auch für eine

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 201 ff.

gebildete Generation etwas Geheimnisvolles in sich schließt, etwas, was über die Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung und vielleicht auch unseres Verstandes hinausgeht. Ein Baum also schließt etwas Ungreifbares, Unerkennbares, Unendliches in sich. Er verbindet, wie ich sagte, das Endliche mit dem Unendlichen oder stellt uns in einer endlichen Erscheinung etwas Unendliches vor.[1])

Berge.

Dasselbe gilt für die Berge. Wenn die ältesten Ansiedler dieser Erde am Fuße eines Berges standen und dahin schauten, wo sein Haupt in den Wolken verschwand, dann konnten sie sich wohl beim Anblicke dieser Riesen der Ehrfurcht nicht erwehren. Wir nehmen alle diese Dinge als gegeben hin. Wir wissen, was jenseits dieser Berge ist. Aber für den Menschen der Urzeit bezeichnete eine Bergkette das Ende seiner kleinen Welt. Sie sahen das Morgenrot, Sonne, Mond und Sterne über den Berggipfeln aufsteigen. Der Himmel schien auf ihnen zu ruhen. Aber was jenseits, darunter oder darüber war, konnte Keiner mutmaßen. In späterer Zeit galten die höchsten Berge oft für die Wohnungen der Götter und die höchsten Spitzen für die geeignetsten Stellen, Göttertempel zu erbauen. Denken wir nun nicht blos an die bewaldeten Hügel und kleinen Thäler unserer Umgebung, sondern an das Land, wo die vedischen Hymnen zuerst erklangen, wo Dr. Hooker von einem Punkte aus zwanzig Schneegipfel sah, jeden über 20000 Fuß hoch, über denen die blaue Kuppel eines Himmelsdomes sich wölbt, die sich über 160 Grade erstreckt: wir werden dann leichter verstehen, wie der Anblick eines solchen Domes das Gefühl des Unendlichen selbst in dem schlichtesten Menschenherzen hervorrufen konnte.

Flüsse.

Nach den Bergen kommen Flüsse und Wasserfälle. Auch hier sehen wir eigentlich nur die täglich vor unseren Augen

1) Vgl. Hibbert Lectures von John Rhys p. 216.

vorüberfliessende Wassermasse, nie den ganzen Strom, nie einen und denselben Strom. Ohne an all die Wohlthaten zu denken, welche die Flüsse denen gewähren, die sich an ihren Ufern niederlassen, indem sie die Felder befruchten, die Herden tränken und besser als jede Befestigung gegen feindliche Angriffe schützen; ohne auch an die schreckliche Zerstörung zu denken, die ein wildgewordener Strom anrichten kann, oder an den jähen Tod derer, die in seinen Wogen untergehen: schon der bloße Anblick des majestätisch dahinrauschenden Flusses, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er geht, musste in dem Herzen des Menschen das Gefühl wachrufen, dass er Mächten gegenüber stehe, die für ihn unsichtbar und unendlich waren und die er nachher göttlich nannte.

Die Erde.

Nichts kann uns einfacher und realer erscheinen als die Erde, auf der wir stehen. Wenn wir aber von ihr als etwas in sich Vollständigem sprechen wollen, wie es ein Stein, eine Muschel oder ein Apfel ist, so täuschen uns unsere Sinne und wir können uns nur auf unsere Phantasie verlassen. Was dem Namen Erde entspricht, ist nicht etwas, dessen Horizont wir sehen können, nicht etwas Bestimmtes oder Endliches, sondern etwas, das weit über den Horizont unserer Sinne hinausgeht, nur in ganz geringem Maße sichtbar und darüber hinaus wieder unbestimmt, unerkannt oder unendlich ist.

In der Wahrnehmung dieser sogenannten halbgreifbaren Gegenstände sehen wir die von der Natur selbst geschaffenen Stufen, auf welchen der Menschengeist fast unbewusst vom Endlichen zum nicht völlig Endlichen und schließlich zum Unendlichen aufrückte. Es ist eine wichtige Beobachtung, dass dieses schrittweise Vordringen nicht das Resultat der Überlegung war. Es war das bei der langsamen Entdeckung und Eroberung der den Menschen umgebenden Welt fast unvermeidliche Vorwärtsdringen.

Außer diesen halbgreifbaren Gegenständen bringt uns

unsere Erfahrung aber auch noch mit anderen Dingen in Berührung, die völlig ungreifbar sind.

Wolken, Sonne, Mond und Sterne, der Himmel.

So befremdlich es auch scheinen mag, es gibt viele Dinge, die wir sehen, aber nicht greifen können. Die Wolken sind sichtbar, aber für gewöhnlich nicht greifbar. Wollten wir auch die Wolken unter die halbgreifbaren Wahrnehmungen rechnen, so bleibt doch der Himmel, die Sterne, der Mond, die Sonne, von denen sich keines je berühren lässt. In all diesen Wahrnehmungen überwiegt das Unendliche das Endliche und der Menschengeist sieht sich gezwungen, mag er nun wollen oder nicht, etwas, was über das Endliche hinausgeht, anzunehmen. Lassen wir vom Gipfel eines hohen Berges unser Auge umherschweifen, soweit es dringen kann, indem wir den Wolkenflug beobachten, den Himmel, den Untergang der Sonne und den Aufgang der Gestirne, so ist es kein Akt bewusster Überlegung, dass wir schließen, über den Sternen, über der Sonne, über dem Himmelszelt müsse etwas Unendliches sein. Man kann mit Recht sagen, dass wir mit dem Unendlichen thatsächlich in sinnliche Berührung gebracht werden; wir sehen und fühlen es. Indem wir die Grenze fühlen, können wir nicht umhin auch zu fühlen, was jenseits der Grenze ist. Wir haben thatsächlich ein sichtbares Unendlich vor uns.

Halbgötter und große Götter.

Betrachten wir nun die drei Klassen der greifbaren, halbgreifbaren und ungreifbaren Gegenstände, so sehen wir sofort, dass die erste Klasse sich zur Religionsentwickelung nicht eignete, — denn Fetischismus oder Verehrung von Steinen und Knochen ist rückwärtsschreitende, nicht vorwärtsschreitende Religionsentwickelung — dass dagegen die zweite Klasse ausgiebigen Stoff zur Bildung der sogenannten Halbgötter hergab, während die dritte Klasse die Keime enthält, aus welchen die meisten grossen Götter der alten Welt ent-

standen. Die erstgeborenen Götter Hesiods sind meist mit halbgreifbaren Gegenständen identisch. »Sagt uns«, singt er, »wie im Anfange Götter und Erde entstanden und Flüsse und das unendliche Meer mit den wallenden Wogen, und die glänzenden Sterne und der weite Himmel darüber, und die Götter, die daraus entstammen, die Geber des Guten«[1]).

Die sogenannten Baumgeister oder Dryaden, die Quell- und Bachgeister oder Nymphen waren ursprünglich ebenfalls halbgreifbare Wahrnehmungen. Seneka sagt in einem seiner Briefe: »Wir betrachten mit Ehrfurcht die Quellen grosser Ströme. Wir errichten Altäre dem Flusse, der plötzlich mit Macht hervorbricht aus verborgener Tiefe, wir verehren heisse Quellen und manche Seen sind uns heilig wegen ihrer Dunkelheit und ihrer unergründlichen Tiefe«. Hier wird das Unendliche in seiner Bedeutung als Quelle der religiösen Phantasie und Gottesverehrung erkannt.

Ungreifbare Gegenstände wandeln sich meist zu grossen Göttern, und wenn Ennius ausruft:

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem[2])

so sehen wir, wie für ihn das erhabene Licht am hohen Himmelszelt die erste Manifestation des höchsten Gottes war.

Das Unendliche in dem als Objekt betrachteten Menschen.

Das Unendliche wurde aber nicht nur hinter dem Schleier der Natur entdeckt, wenn auch seine Manifestation in den Naturerscheinungen unzweifelhaft, wie wir sehen werden, die ursprünglichste und ergiebigste Quelle mythologischer und religiöser Ideen bildete. Es gab noch zwei weitere Manifestationen des Unendlichen und Unerkannten, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, wenn wir einen vollständigen Einblick in den theogonischen Process gewinnen wollen, den der

---

1) Hesiod. Theogon. I, 108
Εἴπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θύων,
ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν,
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοὶ, δωτῆρες ἐάων.

2) Cic. Nat. Deor. II, 25, 65.

Menschengeist von der ältesten Zeit an durchmachen musste. Das Unendliche offenbarte sich nicht nur in der Natur, sondern auch im Menschen selbst, wenn er als Objekt und schliesslich auch wenn man ihn als Subjekt betrachtete.

Das Etwas hinter dem Menschen.

Betrachtete man den Menschen als Objekt, als lebendes Wesen, so fühlte man, dass er mehr als ein blosser Teil der Natur war, mehr als ein Fluss, ein Baum, oder ein Tier. Es lag in ihm etwas, mochte man es nun Atem oder Hauch, Seele oder Geist nennen, was wahrgenommen und doch nicht wahrgenommen wurde, was hinter dem Schleier des Körpers sich barg und was nach einem schon in sehr alter Zeit aufkommenden Glauben dem Untergang nicht verfallen war, selbst wenn Krankheit und Tod den Körper, in welchem es zu wohnen schien, zerstört hatten. Nichts konnte den einfachen Landmann zu dem Glauben bringen, dass, weil er seinen Vater tot und dessen Leib verfallen sah, nun auch der Mensch selbst in ihm, mochte man es nun seine Seele, den Geist oder die Person nennen, überhaupt zu existieren aufgehört habe. Ein Philosoph kann zu einer solchen Anschauung kommen, aber ein Mann von gewöhnlichem Menschenverstand mochte, wenn ihn auch der Anblick des Todes schreckte, lieber zu dem Glauben sich hingezogen fühlen, Vater und Mutter, d. h. was er unter diesem Namen gekannt, geliebt und verstanden habe, müsse irgendwo sein, wenn auch nicht mehr in dem Körper.

Wir brauchen uns hier nicht in eine Untersuchung über die logische Richtigkeit des Argumentes, worauf der Glaube an die Fortdauer der persönlichen Existenz sich gründet, einzulassen. Diese Fragen gehören einer späteren Zeit an. Wir haben uns nur klar zu machen, wie natürlich die Annahme einer solchen Fortdauer nach dem Tode war. Es ist vielleicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dieser Glaube sei universal gewesen. Jedenfalls war er weit verbreitet und ist es noch heute. Er bildet einen Hauptfaktor der Religion und

religiösen Verehrung und ist neuerdings von den Erforschern der natürlichen Theologie sehr eingehend untersucht worden.

Das Unendliche hinter dem Menschen.

Wenn ich die Erkenntnis eines unsterblichen Elementes im Menschen eine Vorstellung des Unendlichen nenne, so weiß ich recht wohl, dass ich dem Worte unendlich eine weitere Bedeutung gebe, als es sie gewöhnlich hat. Aber ich sehe mich vergeblich nach einem anderen Ausdrucke um, der ebenso umfassend und weniger missverständlich wäre. Etwas vorstellen, was die Grenzen unserer sinnlichen Anschauung überschreitet, heißt immer etwas Unendliches vorstellen, wenn auch das Unendliche in diesem Falle für die Folge als das Unsterbliche definiert werden müsste.

Die daraus entspringenden religiösen Ideen.

Wie aus der Vorstellung von etwas Unendlichem oder Unsterblichem in unseren Eltern, Großeltern und Vorfahren religiöse Ideen sich entwickeln konnten, können wir noch heutzutage beobachten. Unter den Zulus z. B. ist Unkulunkulu oder Ukulukulu, welches den Ur-Urgroßvater bedeutet, der Name Gottes. Allerdings hat jede Familie ihren eigenen Unkulunkulu, und demgemäß wechselt auch sein Name.[1]) Aber es gibt auch einen Unkulunkulu für alle Menschen, sozusagen einen Vater aller Menschen. Auch hier können wir einen ganz natürlichen Denkprocess beobachten. Ein Sohn mochte in seinem Vater seinen Erzeuger sehen; er mochte sich an den Vater und möglicherweise an den Großvater seines Vaters erinnern. Über diese seine eigene Erfahrung konnte er aber schwerlich hinauskommen und deshalb mochte der Vater seines eigenen Urgroßvaters, von dem er gehört haben konnte, den er aber nie gesehen hatte, ganz natürlich für ihn den Charakter eines fernen unbekannten Wesens annehmen. Ging dann der Menschengeist noch weiter, so mochte er fast mit Natur-

1) Vgl. Callaway, Unkulunkulu p. 103.

notwendigkeit sich zur Annahme eines Vaters aller Väter, d. h. eines Schöpfers der Menschheit, wo nicht der Welt gezwungen sehen.

Animismus.

Ein geeigneter Name für diesen Glauben an die Existenz unserer Ahnen und die Verehrung derselben lässt sich schwer finden. Man hat dafür den Ausdruck Animismus gebraucht. Aber dieser Name hat sich in Wirklichkeit so irreleitend erwiesen, dass ihn schwerlich jetzt noch ein Gelehrter gern anwendet. An dem Ausdruck an sich ist nichts auszusetzen. Aber unglücklicherweise wurde der Name auch zur Bezeichnung einer völlig verschiedenen Entwickelungsstufe des religiösen Denkens gebraucht, nämlich für die Erkenntnis eines aktiven, lebendigen oder selbst persönlichen Elementes in Bäumen, Flüssen, Bergen und endlichen Naturgegenständen. Da der deutsche Ausdruck Naturbeseelung im Englischen durch Animismus schlecht wiedergegeben wurde, so haben wir es mit zwei Arten des Animismus zu thun und es hat sogar nicht an Versuchen gefehlt, die beiden auf dieselbe Quelle zurückzuführen.

Seelenkult.

Dies ist natürlich durchaus irreführend. Der Glaube an die Existenz und die Verehrung der Ahnengeister wird im deutschen Seelenkult genannt.[1]) Um nun die Verwirrung noch verworrener zu machen, hat Lippert, der einflussreichste Vertreter dieser Theorie, mit Animismus auch noch eine Unterart des Seelenkultes zu benennen beliebt. Ja noch schlimmer, indem man von der Anschauung ausging, die einigen abergläubigen Gebräuchen des Volkes zu Grunde liegt, dass die Seele eines Abgeschiedenen nicht nur in dessen früherer Wohnung umgehen, sondern auch in einen beliebigen Gegen-

1) J. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion 1881. Die Religionen der europäischen Culturvölker 1881; Allgemeine Geschichte des Priestertums 1883. 1884.

stand, der ihr zufällig in den Weg komme, in einen Stein, eine Muschel oder einen Holzklotz fahren könne, ist der Fetischismus mit dem Animismus identificiert und definiert worden als »die Fähigkeit der Seele sich in den Besitz beliebiger Gegenstände zu versetzen«.[1] Und als ob die Verwirrung noch nicht groß genug sei, ist auch die Verehrung der alten Naturgötter aus diesem Seelenkult erklärt worden, indem die Ahnengeister sich in den Besitz von Himmel und Erde, von Sonne, Mond und Sternen und allem Anderen gesetzt hätten. So soll auch Jupiter nur ein Fetisch sein und der Glaube an ihn schreibe sich aus dem Fetischismus her, der aus dem Animismus, dem Glauben an unsere Ahnen, sich entwickelt habe. Überlegt man nun, was der Fetischismus eigentlich ist[2], nämlich die allerletzte Stufe in der abwärtsschreitenden Entwickelung der Religion, so ist es völlig wunderbar, wie man auf den Versuch verfallen konnte, einen wenig verstandenen Aberglauben einiger modernen Negerstämme zum Schlüssel für die Erklärung der Religion der Griechen und Römer, ja der meisten civilisierten Nationen der Welt zu machen.

Es steht natürlich einem Philosophen frei, seine Worte nach Belieben zu definieren; und wenn Jemand den Glauben an »die Fähigkeit der Seele sich in den Besitz eines beliebigen Gegenstandes zu versetzen« Fetischismus oder sonst einen -ismus zu nennen beliebt, so kann man es ihm nicht leicht wehren. Nur sollte man sich darüber keiner Täuschung hingeben, dass für diesen Sprach- und Gedankenwirrwarr die armen Neger nicht verantwortlich sind, und dass, wenn wir einen Teil ihrer Religion weiter Fetischismus nennen, dieser Fetischismus schwerlich mit dem Fetischismus moderner Philosophen etwas gemein hat.

1) Vgl. Gruppe, S. 246.

2) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 58: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?

Fremde Bezeichnungen. Totemismus.

Fremdwörter scheinen ihren eigenen Zauber zu haben. Sie klingen so gelehrt und mysteriös und scheinen über jedes Definieren erhaben zu sein. Wie der Fetischismus bei den Negern, so hat auch der Totemismus bei den Indianern seine vollberechtigte und wohlverstandene Bedeutung. Wir werden vom Totemismus ausführlicher zu handeln haben, wenn wir von den Sitten und Gebräuchen und ihrer Beziehung zu den religiösen Ideen handeln. Die eigentliche Bedeutung des Totemismus ist so sehr verblasst, dass jetzt eigentlich fast Alles, was wie ein Erkennungszeichen aussieht, jeder Zierrat zum Totem getauft werden kann. Der Brittische Leu ist kaum dem Schicksal entgangen, zum Totem getauft zu werden, und Rose, Klee und Distel, namentlich die letztere, laufen die gleiche Gefahr, ihren guten Namen einzubüßen. So konnte es denn geschehen, dass manche Philosophen, die sich dabei beruhigten, dass der Menschengeist überall die Entwickelungsstufen des Animismus und Fetischismus durchlaufen müsse, schließlich beim Totemismus landeten. Professor Gruppe sagt uns[1]), dass, wenn der Himmels- oder Gestirnfetisch zum Totem werde, in dem Menschengeiste neue Ideen entstünden, die den Glauben an »Söhne des Himmels« oder »Kinder der Sonne« zur Folge hätten. Darnach findet schließlich jede Religion, alte wie neue, das Christentum nicht ausgeschlossen, durch den Animismus, Fetischismus und Totemismus ihre vollständige Erklärung.

Sollen jedoch in der Religionswissenschaft klares Denken und ehrliches Schließen weiter gewahrt bleiben, so müssen, fürchte ich, jene drei Ausdrücke gänzlich daraus verbannt werden. Sie sind zu einer öffentlichen Gefahr geworden. Sollen sie wieder in ihre bürgerlichen Rechte eingesetzt werden, so kann es nur unter der Bedingung geschehen, dass sie auf ihren eigentlichen und genau definierten Bedeutungskreis beschränkt werden, und zwar Animismus als Bezeichnung für den Glauben an die Existenz der Ahnengeister und die damit verbundene Verehrung derselben, Fetischismus als Bezeichnung

1) S. 241.

für den Glauben an zufällige, von wunderbaren Kräften besessene Gegenstände, ein Glaube, der unter einigen Negerstämmen verbreitet ist, endlich Totemismus als Bezeichnung für die unter den Indianern und anderen Stämmen weitverbreitete Sitte, sich irgend einen Zierrat als Familien- oder Stammesabzeichen auszuwählen und ihm Verehrung zu zollen oder ihn selbst als seinen menschlichen oder übermenschlichen Ahnherrn zu verehren.

Halten wir diese drei Ausdrücke in dieser ihrer eigentlichen Bedeutung auseinander, so wird klar sein, dass aus dem sogenannten Animismus, d. h. dem weitverbreiteten Glauben an die Existenz der Ahnengeister und der damit verbundenen Verehrung die einfachsten und ursprünglichsten Ideen von der Unsterblichkeit im Menschenherzen entsprangen. Dadurch erhält der zweite Teil unseres Gegenstandes, das Studium des Unendlichen, insofern es im Menschen wahrgenommen wurde, eine eminente Bedeutung.

Das subjektive Unendliche im Menschen.

Die dritte und letzte Manifestation, hinter welcher etwas Unendliches, Unerkanntes und doch Reales entdeckt werden konnte, war das Selbst, wie ich es nenne, d. h. der Mensch selbst, wenn er nicht als Objekt, als ein Anderer, sondern als Subjekt, als das Selbst betrachtet wurde. So wenig wir auch davon eine Ahnung haben mögen, so hat das Selbstbewusstsein oder das Bewusstsein des Selbst von ältester Zeit her den Anlass zu einer ebenso reichen Mythologie gegeben, wie die Naturbetrachtung und die Liebe zu unseren Eltern und Ahnen. Diese Mythologie hat thatsächlieh länger als irgend eine andere Bestand gehabt; denn wir leben noch in ihr und sprechen von Geist, Seele, Verstand, Intellekt, Genie und vielen kleineren psychologischen Gottheiten als ebenso vielen selbständigen Wesen, Kräften oder Fähigkeiten, ganz ebenso wie die Griechen von ihrem Zeus, Apollo und Athene sprachen. Was aber Genie, Geist oder Seele eigentlich ist, woraus sie gebildet, was sie substantiell sind, dass wissen wir ebenso

wenig wie die Griechen wussten, woraus Zeus, Apollo und Athene gebildet seien.

Psychologische Gottheiten.

Wir geben bereitwillig zu, dass es niemals einen Zeus, einen Apollo oder eine Athene gab, dass dies nur Ausdrücke für personificierte Naturerscheinungen oder die verschiedenen Thätigkeiten eines unbekannten, hinter der Natur wirkenden Wesens seien. Die Forderung dagegen, man solle einräumen, dass es nichts Derartiges wie Geist, Verstand, Intellekt oder Vernunft in uns gebe, dass alles dies nur Namen für bestimmte Thätigkeiten unseres empfindenden Selbst seien, wird immer noch für unzulässig erachtet, obgleich Philosophen, die in der strengen scholastischen Zucht des Mittelalters aufgewachsen sind, aber auch selbständige Denker, wie z. B. Spinoza[1]), darüber niemals zweifelhaft waren. Aber schon vom rein historischen Standpunkt aus leuchtet ein, dass z. B. das englische spirit, Geist, ursprünglich nichts weiter als die ein- und ausgeatmete Luft bedeutete. Da mit dem Aufhören dieses Atems alle körperliche Thätigkeit ebenfalls ein Ende hatte, so wurde spiritus ganz natürlich als Synonym für Leben gebraucht oder vielmehr es bedeutete Leben, ehe dieser abstraktere Ausdruck vorhanden war. Da ferner mit dem Erlöschen des Lebens alle geistige Thätigkeit ebenfalls erlosch, so wurde spirit auch als Synonym für das geistige Leben gebraucht. Dieses geistige Leben setzte sich, wie wir sahen, aus Empfinden, Vorstellen, Begreifen, Benennen zusammen.[2])

1) 'Mens certus et determinatus modus cogitandi est, adeoque suarum actionum non potest esse causa libera'. Ethica II, 48, Demonstr. 'Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus ficticias vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum'. Eth. II, 48 schol. Vgl. auch Caird, Spinoza p. 195.

2) Vgl. Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, S. 18.

Dementsprechend schuf sich unsere Phantasie vier wirkende Kräfte, wo nicht wirkende Wesen, die Sinn, Phantasie, In-*tellekt und Sprache oder Logos genannt wurden.*

Sinn, Phantasie, Intellekt, Sprache.

Was den Sinn betrifft, so könnte man zur Entschuldigung anführen, dass die Sinnesorgane, die Augen, die Ohren, die Nase, die Zunge und die Haut ja thatsächlich vorhanden waren. Wenn aber die Fähigkeit, Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln, der Einbildungskraft, und die Fähigkeit Begriffe zu benennen dem Sprachvermögen und schließlich der Process Begriffe und Namen zu addieren und zu subtrahieren einem neuen Vermögen, der Vernunft zugeschrieben wurden, so bevölkerte sich ein neuer Olympus mit unsichtbaren Gottheiten. Ennius sagt: Schaut auf dies erhabene Licht, welches Alle als Jupiter anrufen. Ebenso könnte derjenige, welcher an diese geistigen Gottheiten glaubt, mit ihm ausrufen: Schaut auf dieses erhabene Licht, welches alle als Vernunft verehren. Aber wie wir nicht mehr an Jupiter glauben, so werden wir auch den Glauben an die Vernunft als eine selbständig wirkende Kraft, Fähigkeit oder ein Vermögen aufgeben und die alte Poesie der Mythologie in die nüchterne Prosa der Psychologie übertragen müssen.

Wir werden ganz in derselben Weise vernünftig weiterschließen, obgleich wir auf den Besitz einer besonderen Vernunft verzichten, ganz ebenso wie wir weiter geduldig sind, obgleich wir ein Ding, das Geduld heißt, nicht haben. Die Veränderung ist nicht so gewaltig wie es scheint. Wenn wir sagen, es regnet, so meinen wir ganz dasselbe wie die Griechen, wenn sie sagten, Zeus regnet. Wir werden weiter ganz zu denselben vernünftigen Schlüssen gelangen, auch wenn wir ferner nicht mehr sagen sollten, wir ließen uns von der Vernunft leiten, oder wir beugten vor der Göttin Vernunft die Kniee.

Devatâs.

Es mag seltsam klingen, wenn ich diese Fähigkeiten oder Vermögen Gottheiten nenne, aber in Indien wurden sie thatsächlich von sehr alter Zeit an so genannt (devatâs) und sie waren von alter Zeit her Gegenstand nicht grade der Anbetung, aber der nachdenklichen Betrachtung. Sie bildeten den Ausgangspunkt für eine Philosophie, die in den Upanischaden niedergelegt ist, jenen Abhandlungen, die sich am Schlusse der verschiedenen Veden finden und deshalb Vedânta genannt wurden.

Âtma.

Wie nun in Indien hinter den verschiedenen Naturgöttern schließlich eine höchste Gottheit entdeckt wurde, so glaubten auch die Brahmanen hinter diesen verschiedenen Manifestationen des Fühlens, Denkens und Wollens eine höchste Kraft wahrzunehmen, die sie Âtma oder das Selbst nannten. Die geistigen Kräfte oder Fähigkeiten waren nur die äußeren Manifestationen dieses Selbst. Daraus entwickelte sich eine Philosophie, die an die Stelle der Religion trat. Sie erkannte in dem Selbst das einzig wahre, das ungeborene und deshalb unsterbliche Element im Menschen. Ein weiterer Schritt führte dann zu der Erkenntnis, dass das subjektive Selbst im Menschen mit dem objektiven Selbst in der Natur ursprünglich identisch sei und damit gelangte man vom indischen Standpunkte aus zu einer Lösung aller Welträtsel. Das erste Gebot aller Philosophie »Erkenne dich selbst« lautet in der Sprache der Upanischaden: »Erkenne dein Selbst als das Selbst« oder in der Ausdrucksweise der heiligen Schrift: »Erkenne, dass wir in Gott leben, weben und sind«.[1])

Historisch bildet diese Vedântaphilosophie die philosophische Unterlage des Buddhismus. Sie wird das letzte und vielleicht das wichtigste Kapitel in unserem Studium der natürlichen Religion bilden.

1) Apostelgeschichte XVII, 28.

Natürliche Religion.

Wir haben somit das ganze Gebiet der natürlichen Religion *überblickt und haben* die drei *großen Abteilungen* gewonnen, in welche es naturgemäß zerfällt. Natur, Mensch und das Selbst sind die drei großen Manifestationen, in welchen das Unendliche in einer oder der anderen Form wahrgenommen worden ist. Jede einzelne dieser Vorstellungen oder Wahrnehmungen hat zur historischen Entwickelung dessen, was man Religion nennen kann, beigetragen.

Physische, anthropologische, psychologische Religion.

Diese drei Abteilungen werde ich als physische, anthropologische und psychologische Religion auseinanderhalten, und wenn mir das Leben dazu reicht, hoffe ich sie zum Gegenstande einzelner Vorlesungskurse zu machen. Sie werden durch solches Beweismaterial beleuchtet werden, wie es Sprache, Mythus, Sitte und heilige Litteratur an die Hand gibt. Ich weiß es, der Gegenstand ist ungeheuer. Ich kann Ihnen also nichts weiter versprechen, als einen Umriss zu entwerfen, aber einen Umriss der, wie ich hoffe, von denen, die nach uns kommen, weiter ausgeführt werden kann. Die Kenntnis unserer Epigonen wird dann, auch daran zweifele ich nicht, auf manche dunkele Stelle in der Geschichte des Menschengeistes Licht werfen, die für jetzt durch die Forschung nur schwach beleuchtet außer Betracht bleiben muss.

Siebente Vorlesung.

Religion verschieden von Wissenschaft.

Der religiöse Charakter.

Mit den Grundzügen unseres Gegenstandes und der genauen Umgränzung der eigentlichen Grundelemente der Religion sind wir noch nicht zu Ende. Wir haben gesehen, wie die Natur mit ihren Bergen, Flüssen und Bäumen, mit dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Morgenröte und dem Winde dem religiösen Denken Nahrung zuführen kann. Wir haben gesehen, wie der Glaube, dass die Menschheit in ununterbrochener Kette von unserem eigenen Vater bis zum Ur-Ur-Urstammvater aller Menschen und Dinge hinaufreiche, ebenfalls einen höchst wichtigen Faktor in der Religionsentwickelung bildet. Ich habe weiter darzulegen versucht, wie die nachdenkliche Betrachtung unserer eigenen Natur mit ihren verschiedenen Fähigkeiten zu einer philosophischen Religion führen kann und geführt hat, welche auf dem Gewahrwerden unseres wahren Selbst und seiner Beziehung zum universalen Selbst beruht. Aber es ist klar, dass jedes dieser weiten Gebiete des Denkens von einem ganz eigenartigen Geiste durchdrungen und befruchtet werden muss, ehe das, was wir unter Religion verstehen, sich entwickeln und gedeihen kann.

Religion und Wissenschaft.

Gegenwärtig z. B. hat das Unendliche nicht nur für die Religion, sondern auch für die Wissenschaft eine grosse Be-

deutung d. h. auch hier übersteigt Vieles die Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung. Alle Untersuchungen über die Ursachen der Naturerscheinungen gehen über diese Grenzen hinaus. Führt die Wissenschaft unsere Klang- und Farbwahrnehmungen auf Schwingungen des sogenannten Äthers zurück, so bildet das Endliche und das Unendliche zugleich das Untersuchungsobjekt. Alle sogenannten Kräfte der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität liegen ausserhalb der Grenzen des Endlichen und können ihrer wahren Natur nach niemals in den Bereich endlicher Sinneswahrnehmung eintreten. Wenn Sonne, Mond und Sterne im Menschenherzen religiöse Gefühle wachrufen können, so können sie andererseits auch im Geiste des Astronomen Gegenstand der eingehendsten wissenschaftlichen Beobachtung und Berechnung werden.

In alter Zeit hatte sich jedoch die Wissenschaft schwerlich schon von der Religion losgetrennt, aus welcher sie historisch überall hervorgegangen zu sein scheint. Die ersten Versuche, den Schleier der Natur zu lüften und die Ursachen der Dinge zu ergründen, waren religiöser Art. Die ersten Sternwarten in der Welt waren die Tempeltürme in Babylon[1]). Als die Frage zum ersten Male sich aufdrängte, woher der Regen, der Blitz, der Donner, da lautete die Antwort, der Regen kommt vom Regner, *Ζεὺς ὑέτιος* in Griechenland, Jupiter Pluvius in Italien, Indra oder Par*g*anya in Indien; der Blitz kommt vom Blitzer oder dem Blitzschleuderer, *Ζεὺς κεραύνιος* oder *τερπικέραυνος*, Jupiter fulgurator oder fulminator; der Donner von dem Donnerer, dem *Ζεὺς ὑψιβρεμέτης*, Jupiter tonans.

Später als diese Antworten nicht mehr befriedigten, wurden neue Beantwortungen versucht und die Wissenschaft erklärte den Blitz als eine elektrische Entladung, den Donner als eine Lufterschütterung, den Regen als verdichteten Wasserdampf. Der zu erklärende Gegenstand blieb durchaus derselbe.

1) Vgl. Sayce, Hibbert Lectures pp. 96. 156.

Die abweichende Erklärung ergab sich aus dem neuen Geiste, der die Forschung durchdrungen.

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass selbst in unserem wissenschaftlichen Zeitalter noch immer um günstigen Regen gebetet und gewallfahrtet wird, d. h. dass die religiöse Naturbetrachtung sich erhalten hat, wenn nicht trotz, so doch neben der wissenschaftlichen Anschauung. Und dies wird uns das religiöse Gebiet von dem wissenschaftlichen abgrenzen helfen. Beide beschäftigen sich mit dem, was hinter oder jenseits der Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis liegt. Die Wissenschaft sucht nach den Ursachen der Begebenheiten, welches sie auch immer sein mögen; die Religion begnügt sich damit, für Handlungen handelnde Wesen als Ursache anzunehmen, die dann je nach dem poetischen Genius eines Volkes verschiedenes Aussehen annehmen.

Was verleiht religiösen Charakter?

Wir müssen jedoch das Gebiet der Religion, soweit es sich auf die Wahrnehmung des Endlichen gründet, noch weiter einschränken. Die bloße Annahme, dass hinter dem Regen, dem Blitz, dem Donner, hinter Nacht und Tag, hinter Sonne und Mond ein Wesen wirke, ist noch keine Religion. Wenn wir sagen, der Wind bläst, so ist dies schwerlich mythologische Ausdrucksweise, wenngleich ohne Zweifel nur ein ganz kleiner Anflug von poetischer Phantasie dazu gehört, um den Wind in einen Aeolus zu verwandeln oder in einen pausbackigen Engel, dem ein sichtbarer Luftstrom aus dem Munde geht. Dies wäre Mythologie, aber noch keine Religion.

Um jedem Missverständnis vorzubeugen, müssen wir das Adjektiv religiös für diejenigen Wahrnehmungen des Unbekannten oder Unendlichen reservieren, welche auf die Handlungen des Menschen, auf seine ganze moralische Natur Einfluss haben. Die bloße Ueberlegung, die einen Schiffer veranlassen mochte, die Segel auszuspannen, um den von Westen oder Sonnenuntergang wehenden Wind aufzufangen, würde noch keinen religiösen Akt bilden, auch wenn der Westwind

Zephyros hieß[1]) und als Sohn der Eos und des Asträos erkannt wurde. Wir hätten das Gebiet der Mythologie, aber noch nicht das der Religion betreten. Wenn aber in der Ilias (XXIII 192) der Scheiterhaufen des Patroklos nicht brennen will und Achill zu den beiden Winden betet, zu Boreas und Zephyros, und ihnen schöne Gaben (ἱερὰ καλά) verspricht, wofern sie kommen und die Flammen entfachen, so werden wir annehmen dürfen, dass wir am Eingang zum Tempel der Religion stehen, wenn auch erst am Eingang. Denn obgleich die Opfer gewöhnlich für religiöse Handlungen gehalten werden, so sind sie doch bisweilen nichts weiter als Gebräuche, die mit der Religion anfänglich nichts oder nur wenig zu thun hatten.

Fühlen sich aber die Menschen verpflichtet zu vollbringen, was sie nicht gern thun, oder zu unterlassen, was sie gerne thäten, unbekannter Mächte willen, die sie hinter Sturm oder Himmel, hinter Sonne oder Mond entdeckt zu haben glauben, dann endlich haben wir religiösen Boden unter den Füssen.

Moralischer Einfluss der Naturerscheinungen.

Man hat sich oft darüber aufgehalten, wie die bloße Wahrnehmung der Naturgewalten die menschlichen Handlungen beeinflusst haben sollte oder wie der Glaube an persönliche, handelnde Wesen, wie sie etwa im Sonnenauf- und -untergang, im Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Jahre oder in Sturm und Regen, in Donner und Blitz sich kundgaben, Anstoß zu tugendhaftem Ringen und Streben gegeben haben sollte.

Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, dass die Naturerscheinungen an sich genügt hätten, moralische Empfindungen, Ideen von Recht und Unrecht im Menschen wachzurufen. Diese Frage geht zunächst die Ethiker an und ich denke augenblicklich nicht daran, mich auf dieses Gebiet zu

1) Vgl. Max Müller 'Zephyros und Gâhusha' in Techmer's Internationaler Zeitschrift für Allgemeine Sprachwissenschaft, Bd. 1. Heft 1. 1884.

begeben. So schreibt Dr. Martineau in seinem »Studium der *Religion*«[1]: »Den Untersuchungen, in die wir jetzt eintreten, habe ich die Behandlung der Moraltheorie vorausgehen lassen[2]), deren Resultate hier als bekannt vorausgesetzt werden. Aus dieser Anordnung lässt sich schon erkennen, dass meines Erachtens die Sittengesetze nicht von einem vorausgehenden religiösen Glauben abhängen und dass das Bewusstsein der Pflicht für die Entstehung der Religion eine maßgebende Voraussetzung bildet«. Auch Professor Flint in seinen Werken über »Theismus« und »Antitheistische Theorien« ist der Ansicht, dass die Ethik von der Religion völlig unabhängig sei, obgleich er den mächtigen Einfluss, den die Religion auf die Sittlichkeit ausüben kann zugibt. In dem Kapitel über Säkularismus[3]) behauptet er sogar, Sittlichkeit, welche die Religion ignoriere, sei eben deshalb schwach, weil sie eben dadurch in Widerspruch mit sich selbst gerate. Waren diese Gefühle aber einmal in irgend einer wenn auch noch so rudimentären Form geweckt, so mochte die Betrachtung der Naturerscheinungen entweder in ihrer ununterbrochenen Ordnung und Regelmässigkeit oder bezüglich des gewaltigen Aufruhrs, den sie hervorriefen, auf jene Gefühle recht wohl zurückwirken und ihrer weiteren Entfaltung eine neue Richtung geben. Man hat oft gesagt[4]), dass die Furcht die Götter schuf; aber ebenso wahr ist die Behauptung, dass die Götter selbst, in ihrem rein physikalischen Charakter, den Menschen Furcht schufen. Hatte der Mensch einmal die Götter des Himmels in ihrem schrecklichen Anblick fürchten und andererseits ihren wohlthätigen Charakter bewundern lernen, was war natürlicher als dass diese Beziehung zwischen Mensch und Göttern dieselben Gefühle der Furcht und Scheu, aber auch der Achtung und Dankbarkeit hervorrief, die ein Kind gegen seine Eltern empfindet. Wenn das Kind den Vater um Nachsicht oder

1) Study of Religion I, 16.
2) The Types of Ethical Theory 1885.
3) p. 242.
4) Primus in orbe deos fecit timor. Statius Theb. III, 661.

Verzeihung bittet oder der Mutter für ihre liebreichen Handlungen Dank sagt, warum sollte der Mensch nicht den Vater des Himmels angefleht haben, den Sturm zu bändigen und abzuwehren oder der Mutter Erde gedankt haben für ihre freundlichen Gaben?

Diese Deutung der Zeichen und Wunder der Natur in religiösem Sinne soll nach Einigen eine specielle Eigentümlichkeit der arischen Rasse sein. Aber derselbe Geist weht auch durch das ganze alte Testament. Jede Überschwemmung gilt für eine Sündflut, eine Strafe, und der Regenbogen in den Wolken für das Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen. In den Psalmen gibt sich der Zorn des Herrn stets durch gewaltige Erschütterungen des Himmels und der Erde zu erkennen. »Die Erde bebte und ward erschüttert und die Grundfesten des Himmels wankten und bebten, da Er zürnte«.

Allerdings mochte nicht jede Naturerscheinung, nicht jeder Gott solche Gefühle der Furcht und Scheu hervorrufen. Hermes und Hephäst, Venus und Mars übten wahrscheinlich auf den sittlichen Charakter derer, die an sie glaubten und ihre Thaten feierten, zunächst keinen Einfluss aus. War aber der Blitz- und Donnergott, der Gott des Regens und des Sonnenscheins einmal erkannt, so konnte es schwerlich ausbleiben, dass sie um ihre Gunst und ihren Schutz angerufen wurden. Sie kennen das alte Gebet der Athener[1]: *ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων.* »Regne, regne, lieber Zeus, herab auf das Ackerland der Athener und ihre Fluren«. Hier könnte man Zeus mit Himmel übersetzen, aber in dem Vokativ *φίλε Ζεῦ*, lieber Zeus, bricht das persönliche Element hervor.

Vedische Gebete.

Auch im Veda können wir sehen, wie der Dichter sich zuerst auf die gewaltigen Heldenthaten beruft, die Indra, der

1) Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, bearbeitet von Böttger II, 403.

Gott des Sturmes, des Donners und des Blitzes vollbrachte, wie er das Volk auffordert, an ihn zu glauben; wie er denselben Gott anfleht, seine Kinder nicht zu verletzen, da er an ihn glaube.

»Schaut dieses sein grosses und gewaltiges Werk«, sagt er[1]), »und glaubt an die Macht des Indra«. Ebenso: »Schädige nicht unsere nächste Verwandtschaft, o Indra, denn wir glauben an deine grosse Macht«.

Wurden die Götter so als mächtige Wesen angerufen, die den Menschen verletzen können, aber ihn auch zu schützen bereit sind, so entwickelte sich bald eine gegenseitige Beziehung zwischen Göttern und Menschen und man bekannte, das Rechte zu thun, um den Göttern zu gefallen, und das Böse zu meiden, um ihrem Zorne zu entgehen.

Die Sittlichkeit der ältesten Zeit.

Dies ist die Sittlichkeit der ältesten Zeit, die auf den Glauben an Naturgottheiten sich gründet. Es mag keine besonders erhabene Sittlichkeit sein; sie gründet sich hauptsächlich auf das Princip des do ut des. Sie enthielt aber die Keime, die wachsen und sich entfalten konnten, bis die Menschen mit Fichte sagen konnten: »Alles moralische Handeln entfließt der frommen Gottesliebe so still und ruhig, wie das Licht der Sonne entfließt«.

Moralischer Einfluss des Ahnenkults.

Dass auch der Glaube an die Geister der Ahnen das Handeln der Menschen beeinflussen konnte, bedarf schwerlich des Nachweises. Ich glaube, es ließe sich zeigen, dass die ältesten Ideen von Recht und Unrecht im juristischen Sinne aus diesem Glauben entsprangen. Der Vater hatte bestimmt, wie er es während seines Lebens gehalten, was er gethan haben wollte, da er im allgemeinen der stärkere und auch einsichtsvollere war. Erhoben sich nach seinem Tode Zweifel,

---

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 345.

was Recht, was Unrecht sei, so mochte oft eine Berufung auf die Anordnungen und Bestimmungen des Vaters diese Frage entscheiden. Es ist ganz gewöhnlich, dass alte Gesetzbücher einem fernen Ahnherrn, einem Unkulunkulu zugeschrieben wurden, so in Indien dem Manu, dem Stammvater der Menschheit, von dem gesagt wurde: »Alles was Manu gesagt hat, ist Medicin«, d. h. ein Heilmittel und eine Vorschrift zugleich, die von seinen Kindern befolgt werden sollte. Sir Henry Maine hat in seinem Werke über »Altes Gesetz«[1]) treffend auseinandergesetzt, wie Gesetz ursprünglich das Wort des Vaters war und wie in Griechenland die sogenannten θέμιστες nichts anderes als richterliche Urteile waren, mochten die Richter nun Familien-, Stammes- oder Bundesoberhäupter sein. Es waren keine Gesetze im heutigen Sinne des Wortes, sondern dooms, Entscheidungen, und weil sie von der Gerechtigkeit, der Tochter des Zeus, eingegeben und durch die Richter nur zum Ausdruck gekommen waren, wurde ihnen göttlicher Charakter, selbst göttlicher Ursprung zugeschrieben. Sir Henry Maine hat diese erste Entwickelungsstufe in der Geschichte des Rechts treffend aus dem indischen Rechte erläutert.

Das Ahnenrecht in China.

Lassen Sie mich es Ihnen durch ein anderes Beispiel aus China erläutern. Ich entnehme es einem neueren Werke von Eugen Simon über China, sein sociales, politisches und religiöses Leben. Herr Simon, der lange Zeit in China gelebt hat, berichtet uns, dass der Familienrat und das Familientribunal die Grundlage des socialen Systems in China bildet.

Der Hergang bei einem solchen Familienrate, der in bestimmten Perioden sich versammelt, ist nach ihm in großen Zügen folgender:

Vater und Mutter erscheinen in der versammelten Familie, von derselben erwartet. Die Namen der Familienvor-

1) Ancient Law p. 125.

fahren werden zunächst einzeln der Familie ins Gedächtnis zurückgerufen.

Sodann wird zu ihrem Gedächtnisse Speise herumgereicht als Zeichen, dass die Gegenwärtigen ihre Pflichten erfüllt haben, gemäß und entsprechend den von den Abgeschiedenen erfüllten Pflichten, zugleich zum Unterpfand für das Verhalten und die Lebensführung der Künftigen.

Die Speise, die typische Belohnung für erfüllte Pflichten, wird sodann gegessen. Ein Teil wird für die Bedürftigen bei Seite gestellt.

Dies ist der erste Teil. Im zweiten Teile öffnet der Vater, der zwischen seinem Weibe und dem ältesten Familienmitgliede Platz genommen hat, die Bücher der Aufzeichnungen. Diese Bücher, die jede chinesische Familie haben muss, machen staatliche Einmischung oder Kontrolle unnötig und gelten für gesetzliche Urkunden.

Das erste enthält die auf das bürgerliche Leben sich beziehenden Dinge, Geburten, Heiraten, Todesfälle u. s. w., das zweite die Urteilssprüche des Familienrates und die Familienurkunden, die Biographien Verstorbener, Testamente u. s. w.

Nachdem sodann die notwendig gewordenen Einträge gemacht sind, wird das Buch, das die historischen Aufzeichnungen enthält, aufgeschlagen und das Leben und Verhalten der Verstorbenen betrachtet und besprochen. Nachdem so durch solche Erwägungen die Herzen Aller sich erbaut und gestärkt haben, konstituiert sich die Versammlung zum Familienrate und verhandelt ihre eigenen Angelegenheiten, indem sie zunächst ihre Verpflichtungen nach außen, sodann auch die inneren Familienangelegenheiten in Erwägung zieht. Die Familie würde sich für entehrt halten, wenn dem einzelnen Familienmitgliede Gelegenheit gegeben würde, von dem Rechte staatliche oder äußere Einmischung zu verlangen Gebrauch zu machen. Zuletzt werden auch etwa vorliegende Vergehen einzelner Familienangehörigen untersucht. Der Angeklagte wird sofort von den anderen Anwesenden getrennt, um verhört zu werden. Muss man sich erst informieren oder das

Beweismaterial sammeln, so wird er an den nächsten oder an einen besonderen Familienrat verwiesen.

Man kann sich das erziehliche Moment, das dies Verfahren für jedes Kind haben muss, denken. Dies ist die väterliche Autorität, eine Autorität, die sich nur auf das Rechtsprechen und das dabei eingehaltene Verfahren gründet und deshalb mit einer Gewalt und Liebe wirkt, die wir nicht verstehen hönnen.

Hier haben wir die Grundlage der Vereinigung administrativer und richterlicher Funktionen in einer Hand.

Diese Methode, das Beweismaterial abwägend wie ein Richter zu sichten und zu prüfen, ehe man zu einer Handlung schreitet, findet sich allgemein am Anfang jeder Religion und Regierung. Sie bildet die Grundlage der Erkenntnis und nur durch ein solches Verfahren kann der Familienschutz existieren und gedeihen.

Konfucius sagt von dieser Methode:

»Wer die Opferceremonien kennt und versteht bei den Opfern, die dem Himmel und der Erde dargebracht werden, und die Bedeutung der einzelnen Opfer für die Ahnen, der dürfte die Regierung eines Königreichs ebenso leicht finden, wie er in seine geöffnete Hand sieht«.

Der Glaube an die Ahnengeister kann also leicht zur Grundlage eines Moralsystems werden. Bei den Chinesen ist die Kindesliebe oder die Verehrung und Achtung der Kinder für ihre Eltern und Vorfahren von ältester Zeit her als die Wurzel aller Religion und Regierung betrachtet worden. Der Hsiâo King oder der »Klassiker der Kindesliebe« ist eines ihrer heiligsten Bücher[1].

Moralischer Einfluss der psychologischen Gottheiten.

Ob wir auch der psychologischen Religion einen ähnlichen moralischen Einfluss zuschreiben können, lässt sich so leicht nicht sagen. In Indien hat sich die psychologische Reflexion

[1] Vgl. Sacred Books of the East vol. III.

sicher zu einer Art Religion entwickelt. Dort bildet bis auf den heutigen Tag die nachdenkliche Betrachtung über das Selbst in uns und die Erkenntnis seiner wahren Beziehung zum höchsten Selbst die höchste Stufe, die der Gläubige erreichen kann. In anderen Ländern findet sich diese höchste Stufe gewöhnlich neben der Religion d. h. abgelöst und losgetrennt von dem, was dort eigentlich Religion genannt wird; sie wird dem Philosophen und Mystiker überlassen. Aber wir sehen doch, wie oft einzelne Keime des psychologischen Denkens auf religiösen und moralischen Boden fallen und sich zu Mythologie und selbst zur Gottesverehrung entwickeln.

Tempel der Mens.

In Rom z. B. wurde nach der Schlacht am trasimenischen See oder nach Anderen hundert Jahre später der Mens, dem Verstande, ein Tempel erbaut, damit die Römer stets bei gutem Verstande seien[1]. Auch der Pietas, der kindlichen Liebe, der Pudicitia, der Schamhaftigkeit, der Virtus, der Männlichkeit, der Spes, der Hoffnung, der Fides, der Treue wurden Tempel geweiht. Diese Gottheiten wurden nicht nur in den Tempeln verehrt, sondern ihre Macht und ihr Einfluss war wenigstens eine Zeit lang so gross, dass Regulus lieber gestorben wäre, als dass er seine fides, seine Treue, gebrochen hätte.

Als später im zweiten punischen Kriege Hannibal einmal zehn römische Soldaten auf ihr Ehrenwort nach Rom entließ und nur acht davon zurückkehrten, wurden die zwei anderen von den römischen Censoren für ehrlos erklärt und die Macht der öffentlichen Meinung war damals so gewaltig, dass beide sich entleibt haben sollen, da Niemand mehr mit ihnen als römischen Bürgern Umgang haben wollte.

Eros und Psyche.

Auch in Griechenland lassen sich einige Spuren von psychologischer Mythologie, wo nicht von psychologischer

1) Vgl. Ovid. Fast. VI, 241. Liv. XXII, 9 u. 10. Cic. d. Nat. D. II, 23, 61, Leg. II, 14; Hartung, Religion der Römer II, 262.

Religion entdecken. Das bekannteste Beispiel ist das von Eros und Psyche, dem Liebesgott und der Seele. Die Form, in welcher uns Apuleius diese Legende überliefert, ist ohne Zweifel modern, fast ebenso modern wie die Darstellung auf den Fresken des Palastes Farnese. Aber es liegen alte Elemente zu Grunde, über deren Alter sich allerdings mit Bestimmtheit nicht leicht etwas sagen lässt, wenn wir bedenken, wie selbst Männer wie Sokrates noch das Recht für sich in Anspruch nehmen, einen Mythus frei zu erfinden oder zu verändern, sobald es gilt, irgend eine philosophische Lehre zu veranschaulichen.

Das Gewissen.

Auch in unserer Sprache finden sich noch Spuren von psychologischer Mythologie und Moral. Wohlbekannt ist der Vers des Menander.

βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός.

Man kann leicht verstehen, was Menander damit eigentlich meinte. Der Vers ist indes aus mehreren Gründen interessant, besonders weil *συνείδησις* nicht das gewöhnliche Wort für Gewissen im klassischen Griechisch ist. Im neuen Testamente ist es dagegen der stehende Ausdruck dafür.

Im klassischen Griechisch bedeutet *συνείδησις* mehr Bewusstsein als Gewissen und wir haben zunächst die Frage zu beantworten, wie kamen Wörter wie *σύνοιδα* und *συνείδησις* ich bin mir bewusst oder ich bin Mitwisser zur Bedeutung ich habe ein Gewissen. Der psychologische Hergang scheint etwa folgender gewesen zu sein.. Ursprünglich that der Einzelne wohl oft, was anderen, nur nicht ihm selbst als Unrecht erscheinen mochte. In diesem Falle kam dem Betreffenden seine That wohl schwerlich in der Folge wieder in den Sinn. Würde man ihn zur Rede gestellt haben, so würde er sich nicht bewusst gewesen sein, z. B. einen Apfel aus einem Garten entwendet zu haben, weil er dies zu thun gewohnt war und darin nichts Schlimmes sah. War ihm jedoch einmal gesagt worden, er solle den Apfel nicht nehmen, der einem Anderen gehöre, oder

hatte ihm ein unerklärter Instinkt gesagt, dass, wenn er ihn wegnehme, er etwas thue, was von Anderen missbilligt oder ihm gefährlich werden könne, so würde er sich seiner That bewusst sein und dieses sein Bewusstsein, eine That begangen zu haben, die von der einen oder anderen Autorität für Unrecht erklärt worden war, mochte nach und nach zur Entwickelung und Ausbildung des sogenannten Gewissens führen.

Hatten zwei zusammen eine strafbare That begangen, so konnten sie im Kreuzverhör als *συνειδότες* erscheinen, d. h. als solche, die wussten, was sie begangen. So konnte *συνειδώς* die Bedeutung mitschuldig erhalten. Auch in unseren heutigen Gerichtshöfen hört man von dem schuldbewussten Aussehen reden und dieses schuldbewusste Aussehen wäre wieder der äussere Ausdruck des sogenannten Gewissens. So kam es, dass Gewissen zum stehenden Ausdruck für das ursprüngliche Bewusstsein oder die Kenntnis dessen, was Recht und was Unrecht war, wurde, eine Erkenntnis, die auf die mannigfachste Weise erlangt werden mochte.

Aber dies war nicht der einzige Ausdruck, mittels dessen der wohlbekannte Gefühlszustand verstanden und bezeichnet werden konnte. Es wäre absurd zu sagen, weil sich im Sanskrit kein Wort für unser Gewissen findet, die Indier hätten kein Gewissen und wüssten nicht, was Gewissen sei. Auch Sokrates gebrauchte das Wort *συνείδησις* nicht; aber wenn er von dem *δαιμόνιον*, dem Geiste in ihm, redete, so meinte er dasselbe, wenn er es auch mit einem höheren Namen benannte, einem Namen, der dem »heiligen Geiste« der ersten Christen sehr nahe kommt.

In den alten Sprachen wie im Sanskrit müssen wir ursprünglichere Ausdrücke für dieses innere Bewusstsein von Recht und Unrecht erwarten.

Im Sanskrit haben wir HRÎ, welches glühen, erröten, sich schämen bedeutet[1]). Dieses Glühen oder Erröten war das

1) Rev. W. Gill teilt mir mit, dass man auf Mangaia (Hervey-Inseln) sagt kua renga koa, Sie sind gelb, oder vollständiger kua renga koe i te akama, Sie sind gelb vor Scham. Die Gesichtsfarbe

äussere Zeichen einer inneren Erregung. Wurde Jemand eine entehrende Handlung zur Last gelegt, so errötete er. Hatte er später seinen Herzschlag zu beherrschen gelernt, so sah er nur noch schuldbewusst oder einfältig aus. Es war aber ganz dasselbe. Eine Sprache also, welche einen Ausdruck für Erröten und sich schämen hat, hat jedenfalls auch einen Ausdruck für Gewissen. Von Jemand, der über irgend etwas oder beim bloßen Gedanken an etwas errötet, wird auch gesagt, sein Gewissen warne ihn oder halte ihn vom Vollbringen einer That zurück.

Die germanischen Völker besassen, ehe sie mit den Romanen in Berührung kamen, wohl kaum einen Ausdruck für Gewissen. Wie conscientia eine Uebersetzung des griechischen *συνείδησις* war, so scheint mir Gewissen eine Nachbildung von conscientia zu sein. Im Gotischen heisst es midwissei. Die Germanen hatten jedoch das Wort Scham und sich schämen, das, falls es von einer Wurzel SKAM oder KAM sich herleitet, bedecken bedeutet. Es bezeichnete also wiederum das äussere Merkmal des Gewissens, das Bedecken des Gesichts, um das Erröten zu verbergen oder um sich dem durchdringenden Blick des Richters zu entziehen.

Remorsus.

Hätte man im Lateinischen überhaupt kein Wort für Gewissen, so würde ein Ausdruck wie peccata remordent[1]), die Sünden beißen zurück genügend beweisen, dass Lukrez wenigstens wusste, was »Gewissen« war. Solch ein vereinzelter dichterischer Ausdruck konnte eine reiche Entwickelung des Denkens und der Sprache in derselben Richtung nach sich ziehen. So tritt uns im mittelalterlichen Latein remorsus

der braunen Rasse scheint dabei gelber zu werden, während bei uns die weiße Gesichtsfarbe sich rötet. Weiß oder fahl zu werden ist bei uns mehr das Zeichen der Furcht als der Scham. Ich habe selbst einen eingeborenen Indier von hellbrauner Gesichtsfarbe beobachtet, der aschgrau wurde, wenn er überführt wurde, eine Unwahrheit gesagt zu haben.

1) Lucret. III, 839.

entgegen, das als remors im Französischen, als remorse im Englischen stehender Ausdruck wurde. Und wie im deutschen conscientia durch Gewissen, im Altenglischen durch Inwyt übersetzt wurde, so wurde remorsus im Altenglischen wörtlich durch Ayenbite d. i. againbite wiedergegeben. Die beiden Worte zusammen bilden den Titel eines der wichtigsten Bücher des 14. Jahrhunderts, des Ayenbite of Inwyt von Dan Michel[1]). Auch im Deutschen spricht man von Gewissensbissen d. i. remorsus.

Wenn wir die Entwickelung dieser Ausdrücke verfolgen, die alle zur Bezeichnung eines und desselben Geisteszustandes dienten, so können wir sehen, wie leicht diese unsere Thätigkeiten zur Annahme eines besonderen geistigen Organs oder einer Fähigkeit oder, wie die Brahmanen es kühnlich nannten, einer Gottheit führten.

Haben wir ein Gewissen?

Weil ich mir bewusst bin, gethan zu haben, was mir recht oder gut schien, deshalb soll ich ein Bewusstsein davon oder, falls es sich um moralische Dinge handelt, ein Gewissen besitzen, das mir sagt, was Recht oder Unrecht ist. Aber warum will man dem Menschen den Besitz eines solchen Organs oder einer solchen Fähigkeit zuschreiben? Warum appellieren wir an das Gewissen eines Menschen, als wäre es von ihm selbst verschieden? Ist Jemand groß, so besitzt er deshalb noch nicht irgend etwas, das Größe genannt wird. Ist er hoffnungsvoll, so wohnt ihm keine besondere Kraft inne, die Hoffnung heißt. Wenn er sich schämt, so gibt es nicht irgend etwas von ihm Unabhängiges, was sich in ihm schämt. Sein Erröten ist nur die Folge des beschleunigteren Herzschlags und sein Herz schlägt schneller, weil Vorstellungen und Phantasiebilder lebhafter auf ihn eindringen, die durch mächtigere Umstände als er ist hervorgerufen werden. Wir

1) Edited by Richard Morris for the Early English Text Society No. 23.

sind also berechtigt zu sagen, wir seien uns bewusst Unrecht gethan zu haben. Sobald wir aber einen Schritt weiter gehen und sagen, wir hätten ein Gewissen, das uns angebe, was recht oder unrecht sei, gehen wir über die Thatsachen, wie wir sie kennen, hinaus. Das Gewissen sagt uns niemals, was Recht oder Unrecht sei, sondern nur ob wir gethan haben, was wir aus der einen oder anderen Quelle als Recht oder Unrecht kennen. Nichts ist jetzt geläufiger als das Gewissen einen inneren Mahner oder gar die Stimme Gottes zu nennen[1], oder von dem Gewissen als dem Richter über Recht und Unrecht, ja selbst als der Quelle aller Wahrheit und dem höchsten Zeugnisse für die Existenz Gottes zu reden.[2] Aber dies Alles ist nur philosophische Mythologie. Besäßen wir in uns eine Fähigkeit, ein Orakel oder eine Gottheit, die uns sagen sollte, was wahr, was recht oder unrecht, was gut oder böse sei, wie konnte ein Paskal zu dem Ausspruche kommen, Gut und Schlecht, Wahrheit und Irrtum lägen nur um wenige Breitegrade auseinander? Wie könnte über das, was wahr, was recht oder unrecht, was gut oder böse sei, diese unendliche Meinungsverschiedenheit herrschen? Wir müssen dies aus anderen Quellen lernen, und wenn wir es von unseren Lehrern und durch unsere eigene Erfahrung und unser eigenes Urteil gelernt haben, dann und nur dann werden wir uns bewusst, recht oder unrecht, gut oder bös gehandelt zu haben. Wollen wir diesen Bewusstseinszustand, diese Scham oder Freude Gewissen nennen, so können wir es thun, vorausgesetzt, dass wir immer daran denken, dass wir uns einer poetischen oder mythologischen Ausdrucksweise bedienen und dass diese Sprache, wofern sie nicht ganz besonders in Acht genommen wird, auf unseren Charakter einen mächtigen Einfluss, sei es im Guten oder im Schlimmen ausüben kann. Dieses allmächtige Gewissen kann, wie Menander sagt, für alle Sterbliche ein Gott sein, aber es kann auch zum stummen Idol werden.[3])

1) Vgl. Flint, Theism p. 216.
2) Goldwin Smith in Macmillan's Magazine, Feb. 1878.
3) Diese Frage ist von Professor Lorimer eingehend erörtert

Das Opfer ein Element der Religion.

Es mag auffallend erscheinen, dass ich bei dem Versuche meine eigene Definition von Religion so umfassend wie möglich zu gestalten, nichtsdestoweniger weggelassen haben sollte, was Vielen als ein wesentliches, manchen als das wesentlichste Element der Religion erscheint, nämlich das Opfer.

Es lässt sich nicht leugnen, dass in den meisten Religionen das Opfer eine hervorragende Rolle spielt. Cicero definiert, wie wir sahen, Religion einfach als cultus deorum. Aber es ist eine wohlbekannte Thatsache, dass es in alter Zeit auch Religionen ohne Opfer gab, und dass in neuerer Zeit die erleuchtetsten Geister sich von allen Opferverpflichtungen im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes vollständig losgesagt und freigemacht haben.

Das Priestertum.

Ich gehe noch weiter und behaupte, dass auch das Priestertum nicht als wesentlicher Bestandteil der Religion betrachtet werden darf, mag es auch ein unvermeidliches Produkt der Religion sein. Das Priesteramt, das sollte man sich immer vor Augen halten, bedeutet stets eine Stellvertretung. Diese Thatsache kann in späterer Zeit mit dem Anwachsen der priesterlichen Macht vergessen werden, in den ersten Perioden aller Religionen ist sie selbstverständlich. Sehen wir in der Religion ursprünglich eine eigentümliche Gemütsstimmung des einzelnen Individuums, so gibt es darin für das

worden (Institutes of Law 1880[2] p. 186 ff.). »Ich freue mich«, schreibt er, »dass die Lehre vom Gewissen in diesem Sinne (als besonderes Organ zur Unterscheidung des Guten und Bösen) von dem gegenwärtigen Inhaber des Lehrstuhls für Moralphilosophie in Edinburg nicht vorgetragen wird«. Der Professor der Gottesgelehrsamkeit, Dr. Flint dagegen hält noch streng daran fest. In seinen Vorlesungen über Theismus (Lectures on Theism p. 216) schreibt er: »Ebenso sicher wie wir mit dem Auge die Farben sehen und mit dem Ohre die Töne hören, unterscheiden wir mit dem Gewissen das Gute vom Bösen«. Vgl. auch ein talentvolles Pamphlet von Wayfarer, Was das Gewissen ist (What the Conscience is, London 1878).

Priestertum anfänglich überhaupt keinen locus standi. Führen wir sie auf die Familie zurück, so ist der Familienvater oder das Familienoberhaupt ipso facto der Priester. Entwickelten sich die Familien zu Geschlechtern, die Geschlechter zu Stämmen und Stammverbänden, so mochte sich die Notwendigkeit ergeben, einige Familienoberhäupter mit der Ausübung der priesterlichen Funktionen zu betrauen, die aus spontanen individuellen Handlungen zu traditionellen Handlungen der Familien und Geschlechter geworden waren. In den verschiedenen Ländern ist der Ursprung eines besonderen Priestertums sehr verschieden, sodass man in allgemeinen Ausdrücken darüber fast gar nicht reden kann. In einigen Ländern mochte das Priesteramt mit dem Amte des Königs vereinigt bleiben, in anderen mochte ein als Dichter und Prophet hochbegabtes Individuum für sich und seine Nachkommen die Vorrechte eines geistigen Herrschers erlangen. Diese Fragen gehören jedoch in die Geschichte der verschiedenen Nationen und wir können uns hier nicht näher darauf einlassen. Es kommt uns hier nur darauf an, klar zu erkennen und zu verstehen, wie der erste Ursprung der Religion — und der beschäftigt uns jetzt allein — uns in keiner Weise zur Annahme von Priestern nötigt, sondern sie im Gegenteil geradezu ausschließt.

Dasselbe gilt von dem Opfer. Die Opfer oder die heiligen Handlungen der späteren Zeit müssen samt und sonders anfangs natürliche und spontane Handlungen gewesen sein. Wir können alle Gebete leicht auf eben dasselbe Gefühl zurückführen, welches ein Kind veranlassen mochte, seinen Vater um eine Gabe zu bitten. Wer die Gedanken eines Kindes versteht, wenn es seinem Vater eine Blume oder ein zerbrochenes Spielzeug hinreicht, um ihm seinen Dank zu bezeigen, oder in der Hoffnung weitere Beweise der Gunst für sich zu erhalten, der wird sich nicht nach fernerliegenden Motiven umsehen, weshalb man den Göttern, sobald man sich einmal den Begriff von ihnen gebildet hatte, mehr oder minder wertvolle Gaben darbrachte. Die Sühne- oder Reinigungsopfer lassen sich auf

dieselbe Quelle zurückführen. Etwas Widervernünftiges, der Erklärung Bedürftiges, etwas, was wir selbst nicht vollständig mit- und nachempfinden könnten, liegt dabei in Wirklichkeit nicht vor.

Alle diese Gebete, Lobgesänge, Opfer und Entsühnungen setzen jedoch selbst in ihrer einfachsten Form immer den Glauben an übermenschliche oder übernatürliche Wesen voraus, die wir Götter zu nennen uns gewöhnt haben. Es würde auch allen Gesetzen des Denkens widersprechen, wollte man annehmen, das Opfer sei das erste gewesen und dann erst habe man sich den Begriff von den persönlichen Wesen gebildet, denen die Opfer dargebracht wurden.

Das Studium des Veda.

Dass man sich darüber täuschen und Religion mit dem Opfer beginnen lassen konnte, dafür trägt, wie mir scheint, das Studium des Veda die Hauptverantwortung. Zuerst sah man in den Hymnen des Rigveda den ursprünglichsten Ausdruck des religiösen Denkens. Man glaubte sich in eine Periode zurückversetzt, in welcher es weder R[illegible]igionssystem noch Glaubenssätze, weder Priestertum noc[illegible] gab. Ich entsinne mich, wie ich selbst von dem R[illegible]s der eigentlichen Theogonie der arischen Rasse[illegible]eine Äußerung, die ich nicht im mindesten zurückzun[illegible]gedenke. Aber es ist doch etwas anderes zu sagen, der [illegible] führe uns den theogonischen Process der arischen Welt so nahe und deutlich vor Augen wie nur je ein litterarisches Denkmal, oder anzunehmen, der Veda sei von dem ersten Menschen, der eben der Eiszeit entronnen, oder von dem ersten Dichter, der die menschliche Sprache hervorstammeln konnte, verfasst worden. Warum will man das Unmögliche sich immer als möglich vorstellen? Es ist ganz natürlich, dass nachdem die Erwartungen aufs höchste gespannt waren, eine Reaktion eintrat. Der Veda gleicht, wie ich immer gesagt habe, trotz seines erstaunlichen Alters einer Eiche, in der wir Ringe an Ringe zählen können, die auf eine unendliche Reihe geistiger Sommer und

Winter hinweisen. Manche Hymnen setzen nicht nur Priester und Opfer voraus, sondern es werden jedenfalls in den jüngeren Hymnen auch die kompliciertesten Opfer erwähnt, die von eben so vielen verschiedenen Priestern zu verrichten sind. Weil einige Hymnen augenscheinlich im Anschluss an diese Opfer verfasst worden waren, so kam neuerdings die Behauptung in Umlauf, alle Hymnen seien so entstanden und die ganze vedische Poesie sei eigentlich das Produkt einer Priesterkaste, die zur Belebung ihrer Opferfeierlichkeiten das Bedürfnis nach Gesang und Poesie empfunden hätte.

Die in dem sogenannten Yagurveda und Sâmaveda gesammelten Hymnen haben nun allerdings nur den einen Zweck, bei den Opfern verwendet zu werden. Ebenso sicher ist aber auch, dass die Sammlung des Rigveda keinen solchen sakrifikalen Zweck hatte. Jedem Forscher ist ja das weit wichtigere Faktum bekannt, dass viele Stellen aus dem Rigveda, die in den beiden anderen sakrifikalen Hymnensammlungen sich finden, für liturgische Zwecke so gewendet und gedreht worden sind, dass niemand auch nur einen Augenblick auf den Gedanken kommen kann, sie seien zunächst nur für liturgische Zwecke gedichtet und dann erst für hymnologische gesammelt worden. Weil jedoch einige Hymnen von Anfang an dazu bestimmt waren, die Opferfeierlichkeiten zu begleiten, so sind gewisse Philosophen dermaßen in der Anschauung befangen, alle vedischen Hymnen seien von vedischen Priestern verfasst; die Indier hätten zuerst ein überaus vollständiges und kompliciertes Ritual ausgearbeitet und dann erst dazu die betreffenden Götter, denen die Opfer dargebracht werden sollten, erfunden und Hymnen gedichtet, um die Größe dieser Götter zu feiern. in dieser Anschauung, sage ich, sind sie so befangen, dass sie sich jetzt auf den Veda berufen, als sei er der beste Beweis dafür, dass immer und überall die Opfer das erste seien, die Hymnen an die Götter dagegen, ja nach einigen sogar der Glaube an die Götter erst das zweite. Für die Frage nach dem Vorhandensein urindogermanischer Göttervorstellungen sollen die Götternamen, die ursprünglich keine

Beziehung auf den Kultus ausdrücken, vollkommen gleichgültig sein.[1]) Lassen sich solche Theorien irgend wo in der Welt durch Thatsachen belegen, dann gut. Aber den Veda zu citieren, um sie zu stützen, das ist unmöglich.

Was für die Opfer gilt, die den Naturgottheiten dargebracht wurden, dasselbe gilt auch für die den Ahnengeistern dargebrachten Opfergaben. Wir sind vor kurzem belehrt worden, die Opfer seien eigentlich aus Gelagen entstanden. Dass daran etwas Wahres ist, will ich nicht leugnen. Doch ist dies Körnchen Wahrheit wie gewöhnlich durch Übertreibung wieder verloren gegangen. Nichts ist natürlicher, als dass nach dem Tode des Vaters sein Platz bei der Mahlzeit leer gelassen oder sein Anteil wirklich an eben den Platz hingestellt wurde, wo er beim Mahle zu sitzen pflegte. Das mag kindisch erscheinen, ist aber durchaus menschlich. Dass auch einige Tropfen des beim Mahle üblichen Getränkes, was dies nun immer sein mochte, zum Gedächtnis an den Verstorbenen auf den Boden geschüttet wurden, lässt sich ebenfalls vollständig verstehen. Solche Handlungen der Pietät setzen aber den Glauben an die Ahnengeister ebenso notwendig voraus, wie die Opfergaben den Glauben an die Götter.

Höchst bedenklich erscheint mir jedoch die Anschauung, die vor kurzem verbreitet wurde, dass nicht nur alle Religion ihren Ursprung in diesen Gelagen habe[2]), sondern dass die erste Idee des Opfers von irgend einer Persönlichkeit ausging, die machtvoll genug war, dem Volke einzureden, dass die Opferflamme, die morgens auf dem Altare entzündet wurde, die Sonne in ihrem täglichen oder jährlichen Kampfe gegen ihre Feinde unterstützen und stärken könne. Woher hatten sie den Glauben, dass die Sonne ein Kämpfer sei und Feinde habe? Wie war es möglich, trotz der gegenteiligen Erfahrung ihnen einzureden, dass das kleine Binsenfeuer auf ihrem Herde

1) A. a. O. S. 81.

2) »Der Kultusakt war nicht etwa nur mit einem Gelage verbunden, sondern er war recht eigentlich ein Gelage«. Gruppe S. 271.

die Kraft der Sonne stärken könne? Solche Anschauungen finden sich nun allerdings im Veda. Aber es gehen ihnen dort zahlreiche andere Anschauungen voraus, wodurch sie nicht nur in weniger seltsamem Lichte, sondern fast verständlich erscheinen. Die Annahme aber, dass solche Gedanken möglicherweise ursprünglich seien und zur psychologischen Erklärung der Entwickelung weltweiter, religiöser und sakrifikaler Anschauungen beitragen könnten, bleibt dabei völlig unverständlich. Wohl dürfte der Urheber einer solchen Theorie sagen, dass etwas so Absurdes nur einmal in der ganzen Geschichte der Welt habe stattfinden können und dass also alle Religionen der civilisierten Völker aus einem Lande stammen, in welchem diese seltsame Hallucination in irgend einem schwachköpfigen Individuum zur fixen Idee geworden war.[1])

Obgleich also eine Definition von Religion, die Opfer und Priestertum unberücksichtigt ließe, sicher unvollständig wäre, so wird beidem doch meines Erachtens genügend Rechnung getragen, wenn wir die Vorstellung des Unendlichen auf solche Manifestationen einschränken, welche den sittlichen Charakter des Menschen zu beeinflussen im stande sind. Denn es ist der sittliche Charakter des Menschen, der in all diesen Handlungen der Furcht, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe, Zerknirschung, die wir unter dem allgemeinen Namen Opfer zusammenfassen, zu Tage tritt. Werden dann in der Folge bestimmte Personen mit diesen Opferhandlungen betraut, weil sie dazu besser qualificiert oder würdiger zu sein schienen, so lässt sich dies ebenfalls auf das Gefühl der eigenen Niedrigkeit und Unheiligkeit seitens der großen Menge oder des sogenannten Laienvolkes zurückführen.

Wenn wir jetzt die Fäden unserer Argumentation zusammenfassen und unsere eigene Definition von Religion zu geben versuchen, so würde diese lauten:

»Religion besteht im Gewahrwerden des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den

1) S. 271.

sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken im stande sind.

Diese Definition umfasst die Religion in ihrem Entstehen. Allein nehmen wir einmal kontinuierliche Entwickelung in der Geschichte der Religion an, so muss sich diese Definition auch auf alle späteren Entwickelungsphasen, welche die Religion durchlaufen hat, anwenden lassen. Damit dies der Fall sei, mussten wir in unserer Definition notwendig unberücksichtigt lassen, was nur einer oder der anderen dieser späteren Entwickelungsformen eigentümlich ist. Man wird sich daher nicht wundern dürfen, wenn darin fehlt, was einigen von uns als die wichtigsten und charakteristischsten Eigentümlichkeiten der Religion erscheinen kann.

Denjenigen, die behaupten, Religion sei hauptsächlich ein modus cognoscendi Deum, eine Art der Gotteserkenntnis, haben wir zu erwidern, dass es keine begriffliche Erkenntnis gibt, die sich nicht zu allernächst auf anschauliche Erkenntnis gründet, dass Deus oder Gott nicht das einzige Objekt der Religion ist, dass eine so enggefasste Definition thatsächlich alle dualistischen und polytheistischen Religionen, ebenso alle jene Glaubensformen ausschließen würde, die das Göttliche in die engen Grenzen rein menschlicher Persönlichkeit zusammenzufassen sich scheuen.

Denjenigen, die an der Ansicht festhalten, Religion sei hauptsächlich eine Art der Gottesverehrung, ein modus colendi Deum, haben wir zu antworten, dass, solange die Verehrung der unverfälschte Ausdruck moralischer Gefühle ist, sie in unserer Definition mit eingeschlossen ist. Anderenfalls ist sie keine Religion mehr, sondern nur Aberglaube.

Kants Definition, dass »Religion in der Erkenntnis all unserer Pflichten als göttlicher Gebote« bestehe, ist in unserer Definition miteinbegriffen. Denn diese Definition repräsentiert nur eine spätere und höhere Entwickelungsstufe jener ursprünglichen Vorstellung von etwas Unsichtbarem und Unendlichem, das auf unsere moralischen Handlungen bestimmend einwirkt. Steigen wir noch eine Stufe weiter empor und

erkennen wir in der Religion die Hingabe des endlichen Willens an den unendlichen Willen, so haben wir hierin jene ursprüngliche Vorstellung des Unendlichen als einer von uns nicht völlig verschiedenen Kraft, die, wie Matthew Arnold sagt, zur Rechtschaffenheit hinführt, vollständig verwirklicht vor uns.

Während so die höchsten Begriffe von Religion sich aus jenem breiten Religionsbegriffe, auf welchen unsere Definition sich gründet, ganz natürlich herleiten, werden wir finden, dass auch die niedrigsten Religionsformen sich leicht darin unterbringen lassen.

Roskoff definiert in seinem gelehrten Werke »Das Religionswesen der rohesten Naturvölker« 1880, einer höchst sorgfältigen und erschöpfenden Entgegnung auf Sir John Lubbocks Theorien, die Religion dieser uncivilisierten Stämme in den allgemeinsten Ausdrücken als das, »was sie über die reale Welt emporhebt«. Ganz dieselbe Definition findet sich auch bei Hegel. Wir brauchen hier real nur durch endlich zu ersetzen, und wir werden sehen, dass er genau dasselbe meint, was auch wir meinen mit der »Vorstellung von etwas Unendlichem jenseits der endlichen Welt«, nur dass wir diese Vorstellung des Unendlichen modificieren und sie auf diejenigen Vorstellungen beschränken, die den sittlichen Charakter des Menschen beeinflussen können.

Ich kenne eigentlich keine Definition von Religion — ich habe mich oben nur bei den wichtigsten aufgehalten — die sich nicht in die weiten Grenzen dieser unserer Definition einbeziehen ließe, ja, was noch wichtiger ist, ich kenne keine Religion, weder alte noch moderne, der nicht mit dieser unserer Definition beizukommen wäre. Selbst der Buddhismus — ich meine den südlichen — der jeder anderen Definition trotzte, kann nicht länger mehr widerstreben. Buddha selbst lehnte es ab, über das Jenseits zu dogmatisieren und irgend etwas darüber zu verkünden. Bei manchen seiner Anhänger wurde es daher zum bloßen Nichts. Eben dieses Nichts war jedoch nicht die endliche oder materielle Welt, sondern es lag jenseits derselben, unbestimmt, wo nicht unendlich. Buddha er-

hob sich über die wirkliche Welt empor. Auch die praktische Seite des Buddhismus, sein Glaube an die Seelenwanderung und das nie rastende Rad der Welt setzt voraus, dass sein Blick über das Endliche hinausgedrungen war, ein Blick, der die Vorstellung, dass unsere guten oder bösen Werke in alle Ewigkeit fortwirken (Karma), zum mächtigsten Glaubenssatze erhob, der den sittlichen Charakter des Menschen beeinflussen konnte. »Was wir sind, sind wir« sagt Buddha im allerersten Verse seines Dhammapada, »durch das, was wir gedacht und gethan haben. Wie der Wagen dem Fuße des Ochsen folgt, der ihn zieht, so folgen uns unsere Gedanken und Thaten nach«. Die Erfahrung dieser endlichen Welt konnte ihm diese Lehre nicht eingegeben haben. Ein Blick rückwärts und vorwärts, wenn auch in diesem Falle nicht aufwärts über den Horizont unserer Erfahrung konnte allein Buddha zu jenem Glauben an das absolute Recht und die ewige Gerechtigkeit gebracht haben, ein Glaube, durch welchen seine Religion zum Wunder für die ganze Welt geworden ist.

Achte Vorlesung.

Die historische Methode.

Kritik meiner Definition.

Die Definition von Religion, zu der wir in unserer letzten Vorlesung gelangten, hat bei einer großen Anzahl von Philosophen und Historikern Zustimmung und Unterstützung gefunden. Aber aus eben diesem Grunde, wie es scheint, hat sie auch vielfach entschiedenen Widerspruch erfahren.

Ich bin nun der Ansicht, dass man für eine gegnerische Kritik stets aufrichtig dankbar sein sollte. Sie bietet uns gewöhnlich Etwas, sie lehrt uns etwas Neues, während lobende Zustimmung nur selten unserem eigenen oder dem allgemeinen Wissensschatze etwas Neues hinzuzufügen vermag, mag sie uns auch noch so sehr in unseren eigenen Ueberzeugungen und Ansichten bestärken. Jeder Einzelne von uns ist eben nur ein Arbeiter, jedem ist seine bestimmte Arbeit angewiesen an dem Bau des Tempels der Erkenntnis. Und nur an diesen Tempelbau, nicht an sich selbst sollte der ehrliche Arbeiter denken. Denn er ist nur einer aus der zahllosen Menge derer, die da Holz hauen und Wasser herbeitragen. Behaut und glättet er seinen Balken schlecht und nachlässig oder verschüttet er das Wasser auf dem Wege, so sollte er schon um seiner selbst willen und noch mehr um des großen Werkes willen, das ihm mitanvertraut ist, dankbar sein, wenn ihn seine Mitarbeiter warnen, berichtigen, mit Rat und That bei

der Arbeit unterstützen. Was weiß man jetzt von den Arbeiterschaaren, welche die Pyramiden erbauten, oder selbst von dem Baumeister, der den Plan dazu entworfen? Aber wäre nur ein einziger Granitblock im falschen Winkel eingesetzt worden, so wäre wahrscheinlich schon längst die ganze Pyramide eingestürzt oder verunstaltet gewesen für immer.

Pfleiderer's Kritik.

Ich bin also Professor Pleiderer und Anderen für die Kritik, die sie meiner früheren Definition von Religion haben angedeihen lassen, aufrichtig dankbar und ich gebe vollständig zu, dass ihre Kritik berechtigt war. Ich hatte Religion einfach als eine Vorstellung des Unendlichen definiert, ohne dass ich einschränkend hinzugefügt hätte, eine Vorstellung des Unendlichen unter solchen Erscheinungen, welche den sittlichen Charakter des Menschen zu beeinflussen im stande sind. Ich hatte mich eben in meinen früheren Schriften hauptsächlich mit dogmatischer Religion beschäftigt. Mein Bestreben ging hauptsächlich auf die Entdeckung des Ursprungs religiöser Begriffe, Namen und Theorien hinaus. Die Frage nach ihrem Einfluss auf die sittlichen Handlungen überließ ich späterer Ueberlegung. Wir können eben unmöglich Alles zur selben Zeit und auf einmal thun oder sagen. Es ist daher vielleicht schwerlich am Platze, wenn aus unserem Stillschweigen geschlossen wird, wir hätten negiert, was wir einfach nicht erwähnten. Indessen bekenne ich mich schuldig, auf die praktische Seite der Religion zu wenig Nachdruck gelegt zu haben. Ich gebe zu, dass bloße Theorien über das Unendliche keinen Anspruch auf den Namen Religion haben, wofern nicht dadurch die Lebensführung des Menschen beeinflusst wird. Diesem Mangel habe ich nunmehr abzuhelfen versucht, indem ich den Namen Religion auf diejenigen Wahrnehmungen des Unendlichen beschränkte, welche den sittlichen Charakter des Menschen zu beeinflussen im stande sind.

Professor Gruppe.

Viel entschiedener wurde ich von ganz anderer Seite angegriffen. Da ich die Religionswissenschaft in streng wissenschaftlichem Geiste behandeln zu sollen glaubte, hatte ich sorgfältig alle Theorien ausgeschieden, welche den Ursprung der Religion entweder auf angeborene Ideen oder übernatürliche Offenbarung zurückführen. Ich hatte mich vollständig auf positivistischen Standpunkt gestellt. »Man sagt uns«, hatte ich geäußert[1]), »dass alles Wissen, um Wissen zu sein, durch zwei Pforten einzugehen hat, und nur durch zwei Pforten allein, durch die Pforte der Sinne und die Pforte der Vernunft. Auch religiöses Wissen muss demnach, sei es nun wahr oder falsch, durch diese zwei Pforten gegangen sein. Deshalb nehmen wir an diesen beiden Pforten unsere Stellung. Was irgend behauptet, durch eine andere Pforte hereingekommen zu sein, mag sie nun Uroffenbarung oder religiöser Instinkt genannt werden, muss als Gedankenkontrebande zurückgewiesen werden, und Alles, was behauptet durch die Pforte der Vernunft hereingekommen zu sein, ohne zuvor die der Sinne passiert zu haben, muss gleichfalls als ungenügend beglaubigt zurückgewiesen oder wenigstens an die erste Pforte zurückgeschickt werden, um dort seine Beglaubigungspapiere vollständig vorzuzeigen«[2]).

Religion eine psychologische Notwendigkeit?

Wenn die psychologische Analyse der ältesten religiösen Begriffe, wie ich sie gegeben hatte, richtig ist — und niemand, glaube ich, hat die einfachen Thatsachen, die sich ergaben, geleugnet, so folgt daraus ganz von selbst, dass die Religion eine psychologische Notwendigkeit ist, und nicht wie

1) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 252. Gruppe, S. 218.

2) Gruppe, S. 220: »Das ist das berühmte Müller'sche System, welches eine besonders eingehende Würdigung erfordert, nicht allein wegen der persönlichen Bedeutung seines Urhebers, sondern mehr noch, weil es der beredteste und systematischste Ausdruck einer Auffassung ist, von welcher aus eine ganze Reihe hervorragender religionsgeschichtlicher Werke anderer Forscher geschrieben sind«.

die positivistischen Philosophen behaupten, nichts weiter als Hallucination oder Priesterschwindel. Eben aus diesem Grunde, glaube ich, hat meine Erklärung von Religion bei den Positivisten eine so schroffe Verurteilung und Ablehnung gefunden, wenngleich sie zugeben mussten, dass sie unanfechtbar sei. Aber etwas Anderes ist Verurteilen und Ablehnen, etwas Anderes Widerlegen und Beweisen. Ich hätte gedacht, meine Kritiker würden meine Annahme Nihil est in fide quod non antea fuerit in sensu mit Freuden willkommen heissen. Aber nein. Sie wollen von einer psychologischen und historischen Erklärung einer der wichtigsten psychologischen und historischen Thatsachen der Welt, der Religion, nichts wissen. Ist aber irgend etwas absurd, so ist es sicher die Einbildung, man könne Thatsachen aus der Welt schaffen dadurch, dass man die Augen schließt. Ist nicht Religion eine ebenso feststehende Thatsache wie Sprache, Recht, Kunst, Wissenschaft und alles Andere? Wir können vielleicht mit diesen einzelnen Entfaltungen des Menschengeistes nicht ganz zufrieden sein, aber auch dann können wir uns der Frage nicht entziehen, wie kam es, dass sie in die Erscheinung traten? Solange also verständliche Gründe nicht vorgebracht werden, die dem, was ich als die conditio sine qua non aller Religion hinstellte, widersprechen, solange werde ich folgende Punkte als gesichert und erwiesen betrachten

1) Dass wie alle Erfahrung auch unsere religiöse Erfahrung von den Sinnen beginnt.

2) Dass, obgleich uns die Sinne nur endliche Erfahrungen zuzuführen scheinen, von vielen, wo nicht von ihnen allen sich nachweisen lässt, dass sie etwas enthalten, was über das Endliche hinausgeht, etwas Unerkanntes, etwas, das ich unendlich zu nennen mir die Freiheit nehme.

3) Dass auf diese Weise der Menschengeist zur Erkenntnis unbestimmter, unendlicher Wirkewesen oder Kräfte über, hinter und innerhalb unserer endlichen Erfahrung gelangt; endlich

4) Dass die Gefühle der Furcht, Scheu, Achtung und

Liebe, die durch die Manifestationen mancher dieser Wirkewesen oder Kräfte wachgerufen wurden, ihre Rückwirkung auf den Menschengeist zu äußern anfingen und zu dem führten, was wir natürliche Religion in ihrer niedersten und einfachsten Form nennen — Furcht, Scheu, Achtung vor den Göttern und Liebe zu ihnen[1]).

Geschichte *versus* Theorie.

Nachdem wir diese Prämissen sicher gestellt haben, stehen uns für das Studium der natürlichen Religion zwei Wege offen.

1) Ob der Verfasser eines interessanten Aufsatzes in dem Scots Magazine Febr. 1889 alle meine Vorlesungen in Glasgow aufmerksam gehört hat, möchte ich bezweifeln. Meine Definition von Religion scheint ihm, wie er sagt, unter vier Einwürfen zu leiden:

1) »Sie werde ebenso sehr und ebenso wenig auf das promiscuum (lies proximum) genus zurückgeführt wie die Definition modus cognoscendi etc.« Allein meine Definition führt die Religion nur auf ein genus proximum zurück, nicht auf zwei. Sie führt sie auf die Erfahrung zurück, auf nichts Weiteres, nicht auf zwei genera, auf cognoscere und colere.

2) »Sie sei in Ausdrücken gehalten, die selbst der Definition bedürften«. Keineswegs, wofern ich mich nicht vergebens bemüht habe, nachzuweisen, dass das Unendliche in der Erfahrung ebenso fühlbar und deutlich sei wie das Endliche. Das Unendliche in diesem einfachsten und ursprünglichsten Sinne scheint mir keiner Definition zu bedürfen, ja überhaupt keine Definition zuzulassen. Der Begriff Deus dagegen ist so voll historischer Ingredienzen, dass er fast der Definition widerstrebt und trotzt.

3) Bezweifelt er, ob meine Definition auch den Fetischismus umfasse, wenn sie auch den Buddhismus mit einschließen möge. Der Fetischismus ist, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, eine ganz späte und herabgekommene Religionsform. Allein selbst in dieser verderbten Form gründet sich die Religion auf die Wahrnehmung bezw. die Vorstellung von etwas, was im Bereiche des Wirklichen über das Wirkliche hinausgeht. Selbst wenn der Fetisch mit Schlägen gezüchtigt wird, statt dass ihm mit Gebeten zugesetzt wird, so ist doch noch immer das sittliche Element in der Handlung des Fetischanbeters wirksam.

4) sagt mein Kritiker, es gäbe einige Religionen, die den sittlichen Charakter nicht berührten, sondern nur das Individuum zur mechanischen Verrichtung gewisser äußerer Handlungen veranlassten. Gewiss, aber dies sind nur verderbte Religionsformen und in ihrer abwärts gehenden Bewegung völlig verständlich.

Wir können mittels abstrakter Ueberlegung zu ermitteln versuchen, welche Ideen sich aus diesen einfachen Prämissen naturgemäß ergaben, wie die Vorstellung des Unendlichen in der Sprache realisiert werden konnte, was von diesen unbestimmten Wirkewesen oder Kräften, die hinter, über oder in der Natur entdeckt worden waren, prädiciert oder nicht prädiciert werden konnte.

Theorie.

Man könnte z. B. die Frage aufwerfen, ob der Menschengeist sich mit einer unbestimmten Anzahl solcher Wesen oder Kräfte zufrieden geben konnte, oder ob nach einiger Zeit die bloße Liebe zum Einfachen ihn zur Annahme eines einzigen höchsten Wesens führte.

Man könnte ferner fragen, ob von dem Unendlichen irgend Etwas außer der bloßen Existenz prädiciert werden konnte oder ob den übernatürlichen Kräften, nachdem ihre Existenz angenommen und ihre Zahl festgesetzt war, irgend welche weiteren Eigenschaften beigelegt werden konnten.

Wir wissen, dass die Antwort, die noch ohne irgend welche Rücksicht auf die historischen Thatsachen gegeben wurde, lautete, es hätte dies auf drei Arten und nur auf drei Arten geschehen können.

Causalitas.

1) Man konnte die Anschauung haben, diese Wesen seien nicht mit der Natur identisch, sondern sie wirkten hinter der Natur; sie seien nicht das Seiende, sondern die Ursache des Seienden, also in der ältesten Periode des menschlichen Denkens und menschlicher Rede die Macher, Schöpfer, Bildner, Väter und Regierer der Welt. Dies ist die Auffassung des Göttlichen per viam causalitatis.

Dürfte jemand sagen, ein Megatherion könne nicht als ein lebendes Tier definiert werden, weil wir es nur in seiner versteinerten Form kennen?

Eminentia.

2) Da man sie sich als mächtige und vollkommene Wesen dachte, so konnte man ihnen alle ausgezeichneten Eigenschaften der menschlichen Natur, die besonders hervorsprangen, im höchsten Grade beilegen Dies ist die Auffassung des Göttlichen per viam eminentiae.

Negatio.

3) Alles was an der menschlichen Natur unvollkommen oder jedenfalls schwach und beschränkt erschien, konnte unbedenklich von dem göttlichen Wesen negiert werden per viam negationis.

Kosmologischer, teleologischer, ontologischer Beweis.

Ferner könnte man die sogenannten Beweise für die Existenz göttlicher Wesen oder eines höchsten Gottes, den kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweis, prüfen und weiter ausdenken ohne irgend welche Beziehung auf die Geschichte des religiösen Denkens.

Alles dies könnte man thun und es ist gethan worden, und gut gethan worden und es ist mir nicht zweifelhaft, dass unter meinen Nachfolgern in Lord Giffords Stiftung sich schon mancher finden wird, der dieser Seite unseres Gegenstandes, der Religionsphilosophie, wie man sie gemeinhin nennt, alle Ehre anthun wird.

Die historische Methode.

Ich selbst jedoch habe aus verschiedenen Gründen nicht vor, mich in dieser Richtung zu bewegen. Zunächst hat die Religionsphilosophie in Schottland und besonders an dieser Universität so hervorragende Vertreter, dass ich es meinerseits anmaßlich finden würde, wollte ich einen Gegenstand behandeln, der von dieser Stelle aus weit besser behandelt worden ist, als ich es zu thun hoffen konnte.

Zweitens waren alle meine Specialstudien der Geschichte der Religion gewidmet und ich werde schwerlich fehlgehen,

wenn ich annehme, dass ich grade aus diesem Grunde für diesen Lehrstuhl ausersehen wurde.

Drittens muss ich offen gestehen, dass ich auf die historische Forschungsmethode große Stücke halte, da sie uns wenn nicht die besten möglichen, so doch jedenfalls die einzigen auf Thatsachen sich gründenden Beweise an die Hand gibt, um die Grundsätze der natürlichen Religion zu stützen. Dem Philosophen mag die Existenz Gottes auf einem Syllogismus zu beruhen scheinen; in den Augen des Historikers beruht sie auf der ganzen Entwickelung des menschlichen Denkens.

Den Meinungen, welche von der Gesamtheit des Menschengeschlechts »mit all ihren Schwankungen und Schwenkungen« ausgebildet worden sind, kann ein gewisses Gewicht nicht abgesprochen werden. Jedenfalls enthalten sie mehr Belehrung als das System irgend eines einzelnen, ja selbst aller unserer lebenden Philosophen zusammen.

Auch braucht die historische Forschung die zeitgenössische Geschichte nicht auszuschließen. Die Philosophen von heute werden morgen die Philosophen von gestern sein, und wenn sie irgend einen originalen Gedanken zu dem überkommenen Wissensschatze des Menschengeschlechts hinzugefügt haben, so werden sie ihren eigenen Platz einnehmen in dem erlauchten Rate der Denker der Welt.

Welche Fragen es auch sein mochten, mit denen ich mich zu beschäftigen hatte, ich habe stets gefunden, dass ihre historische Behandlung und Lösung die befriedigendste war. Macht irgend etwas dem Verständnis Schwierigkeiten, können wir nur schwer erkennen, was es ist, was es soll, und wie wir es zu benennen haben, so steht uns stets der Ausweg offen zu ermitteln, wie es dazu kam, das zu sein, was es ist. Es ist ganz erstaunlich, wie diese Methode unsere Gedanken klärt und wie sie uns die verzweifeltsten Schwierigkeiten, welche uns unsere Vorgänger hinterlassen haben, lösen hilft Die historische Methode hat das Sprachstudium regeneriert sie hat dem Studium des alten Rechtes neuen Geist einge-

haucht, warum sollte sie der selbständigen Religionsforschung nicht denselben Dienst erweisen?

Archäologie.

Nirgends können wir vielleicht deutlicher sehen, in wie verschiedenem Geiste diese beiden Schulen, die historische und die theoretische ihren Gegenstand anfassen, als in der Wissenschaft, die man vorzugsweise die Wissenschaft vom Menschen oder Anthropologie genannt hat, oder in der Wissenschaft von den Völkern, der Ethnologie, oder allgemeiner in der Wissenschaft von den Altertümern d. h. von den Werken der Menschen des Altertums, der Archäologie

Die theoretische Schule.

Die theoretische Schule geht in der Regel von einem idealen Begriffe aus, den sie sich von dem, was der Mensch hätte anfänglich sein sollen, gebildet hat. Nach Einigen war der Urmensch das Ebenbild seines Schöpfers, ein vollkommenes Wesen, das jedoch bald dem Schicksal verfiel, auf die Stufe eines gewöhnlichen Menschen herabzusinken. Nach Anderen war der Urmensch ein Wilder, was immer dieser Ausdruck besagen mag, und erhob sich nicht viel über die Tiere des Feldes. Er musste sich dann Stufe für Stufe emporarbeiten und eine ganze Reihe von Entwickelungsstadien durchlaufen, die angeblich durch eine Art innerer Notwendigkeit aufeinander folgten. Die erste Stufe war die der Jagd und des Fischfangs, dann kam die Viehzucht, dann der Ackerbau und zuletzt die Städtegründung.

Während so die eine Anthropologenschule die Civilisation durch stufenweise Entwickelung von der niedersten Stufe der Wildheit herleitet, sieht eine andere Schule in dem Wilden ein in der Entwickelung stehen gebliebenes, quiescierendes Wesen, ja sie will uns in dem heutigen Wilden den unveränderten Vertreter des Urwilden erkennen lassen und legt es uns nahe, die ursprünglichen Typen des Menschen an solchen Überresten zu erforschen wie es die Buschmänner, Papuaner und Cherokesen sind. Diese zwei Auffassungen würden sich zu

widersprechen scheinen, wofern wir nicht zwischen stationären und progressiven Wilden d. h. zwischen Wilden, die in ihrer Entwickelung stehen geblieben, und solchen, die vorangeschritten sind, unterscheiden, oder wenigstens die Bedeutung des Wortes »Wilder« genau definieren, ehe wir es in wissenschaftlichen Kurs setzen.

Man hat ferner den Menschen definiert als ein Tier (animal), welches Werkzeuge gebrauche. Man sagt uns daher, der Mensch habe nach den verschiedenen Materialien, woraus diese Werkzeuge gefertigt sind, notwendigerweise drei Entwickelungsstadien durchlaufen müssen, das Zeitalter des Steines, der Bronze und des Eisens. Mittels dieser Werkzeuge, die immer mehr vervollkommnet wurden, habe er sich dann zu der Stufe emporgearbeitet, auf welcher in der Gegenwart die Civilisation ihren Höhepunkt erreicht zu haben scheint, und welche man das Zeitalter des Stahls, des Dampfes und der Elektricität nennen könne. Welche Entdeckungen auch immer gemacht werden mögen durch die Ausgrabung der Ruinen alter Städte, die Öffnung vorhistorischer Gräber, das Durchwühlen von Schutthaufen, die nochmalige Durchforschung der Feuersteinbrüche vorgeschichtlicher Völker, Alles muss sich dem Grundprincipe fügen und jeder einzelne Knochen und Stein, jedes Bronze- oder Eisengerät muss den Platz einnehmen, der ihm innerhalb der Grenzen und Rubriken eines unfehlbaren Systems angewiesen wird.

Die historische Schule.

Die historische Schule schlägt gerade den entgegengesetzten Weg ein. Sie geht nicht von theoretischen Erwägungen und Erwartungen aus, nicht von logischen Notwendigkeiten, sondern sie nimmt Spaten und Schaufel und sieht nach, was von Altertümern noch vorhanden ist. Sie beschreibt sie, ordnet sie, klassificiert sie und hofft so am Ende sie zu verstehen und zu erklären. Wenn Schliemann seine Arbeit beginnt, lässt er wegschaufeln, notiert die Tiefe, in welcher jeder Überrest sich findet, und stellt ähnliche Überreste zusammen, unbekümmert

ob Eisen vor der Bronze, oder Bronze vor dem Eisen kommt. Hier habt ihr die Thatsachen, scheint er den Archäologen zu sagen, ordnet sie jetzt und zieht euere eigenen Schlüsse.

Lassen Sie mich die Worte eines jungen und sehr sorgfältigen Archäologen citieren, des Herrn Arthur Evans, der diese Art der Arbeit und die Resultate, zu denen wir dadurch gelangen, folgendermaßen beschreibt: [1])

»In der obersten Bodenschicht von Hissarlik (welches Einige Troja zu nennen belieben), in einer Tiefe von sechs Fuß finden sich Überreste des römischen und macedonischen Ilios und der äolischen Kolonie; die Fragmente der archaischen griechischen Töpferei (schwer zu unterscheiden von der von Spata und Mykenä) bringen uns bereits an das Ende des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung zurück.

»Unter dieser Schicht liegen noch die Reste von nicht weniger als sechs aufeinanderfolgenden vorgeschichtlichen Niederlassungen, eine über der anderen, bis in eine Tiefe von mehr als fünfzig Fuß unter der Oberfläche des Hügels. Die Bildung der gewaltigen darüberlagernden Schuttmasse durch künstliche und natürliche Ursachen muss eine lange Reihe von Jahrhunderten in Anspruch genommen haben. Und doch, wenn wir die untersten Ablagerungen, die Überreste der ersten und zweiten Stadt durchmustern, sind wir geradezu überrascht von der relativ hohen Kulturstufe, zu der die Bewohner auf diesem Fleckchen Erde bereits gekommen waren.

»Die Futter- und Nahrungsüberreste weisen auf ein Volk hin, welches mit dem Ackerbau und der Viehzucht ebenso wohl wie mit der Jagd und dem Fischfang vertraut war. Der Gebrauch der Bronze war bekannt, wenngleich Steingeräte immer noch für bestimmte Zwecke verwendet wurden und die Bronzegegenstände — besonders die fibulae — keine der feineren Formen aufweisen, die für das spätere Bronzezeitalter so charakteristisch sind.

»Handel und Verkehr fehlten augenscheinlich nicht. Luxus-

1) Academy, 29. Dezember 1883.

artikel aus Gold, Emàil und Elfenbein wurden bereits aus Ländern eingeführt, die unter unmittelbarerem babylonischen und ägyptischen Einfluss standen. Nephritsteinäxte kamen durch prähistorische Handelskarawanen vom Künlün in China. Die heimischen Töpfer waren bereits mit dem Gebrauch des Töpferrades bekannt und die Stadtwälle und Tempel der zweiten Stadt weisen einen beträchtlichen Fortschritt in der Baukunst auf«.

Dies ist die Methode der historischen Schule und derart sind die Resultate, zu denen sie gelangt. Sie teuft ihren Schacht von oben nach unten, die theoretische Schule bohrt von unten nach oben. Sie schaffen wohl beide gute Arbeit; aber Temperament und Geschmack sind auch unter den Männern der Wissenschaft so entschieden entwickelt, dass Sie nur selten denselben Mann in beiden Minen arbeiten sehen werden; ja man hört nicht selten dieselben herabsetzenden Bemerkungen von der einen Partei über die andere, die man sonst nur von rivalisierenden Goldgräbern in Indien oder Südafrika zu hören bekommt.

Sprachwissenschaft (historische Schule).

Werfen wir nun einen Blick auf die Arbeit dieser beiden Schulen, der historischen und der theoretischen in der Sprachwissenschaft. Wenn hier die historische Schule das Problem von dem Ursprung und dem Wachstum der Sprache zu lösen versucht, nimmt sie die Sprachen, wie sie sie findet. Sie nimmt die lebenden Sprachen mit ihren verschiedenen Dialekten und verfolgt jedes Wort rückwärts von Jahrhundert zu Jahrhundert, bis wir z. B. von dem heutigen Englisch, wie es jetzt auf der Straße gesprochen wird, zum Sächsischen Alfreds des Großen, dem Altsächsischen des Festlandes und dem Gotischen des Ulfilas gelangen, wie es im vierten Jahrhundert an der Donau gesprochen wurde. Selbst hier machen wir noch nicht Halt. Denn da wir finden, dass das Gotische nur ein Dialekt des großen teutonischen Sprachstammes, das Teutonische aber wieder nur ein Dialekt der großen arischen Sprachfamilie ist,

so führen wir das Teutonische und die Seitenäste, das Griechische, Lateinische, Keltische, Slavische, Persische und Sanskrit auf die protoarische Sprachform zurück, welche die Samenkörner zu all den Keimen, Blättern, Blüten und Früchten enthielt, die wir in den verschiedenen Sprachen der arischen Völker entwickelt sehen.

Nachdem so historisch das Wachstum unserer Sprachfamilie, des Arischen, im Umriss festgestellt ist, nehmen wir irgend ein einzelnes Wort oder Hundert oder Tausend von Wörtern und analysieren oder zergliedern sie. Dass Wörter zergliedert werden können, lehrt uns jede Grammatik. Im Sanskrit bedeutet der Ausdruck für Grammatik vyâkara*n*a, Zergliederung. Die Schwierigkeit jedoch, ein Wort wissenschaftlich und richtig Glied für Glied zu zerlegen, ist oft ebenso groß, wie bei irgend einem anatomischen Präparat.

Acutus.

Nehmen wir ein ganz modernes Wort, das amerikanische cute, scharf. Wir alle wissen, dass cute nur eine verkürzte Form aus acute ist, und dass dieses im Lateinischen acutus lautet. In acutus erkennen wir zunächst leicht die häufig gebrauchte Ableitungssilbe -tus, die wir z. B. auch in cornutus, gehörnt, von cornu, das Horn haben. Es bleibt uns acu- übrig, dasselbe wie in acu-s die Nadel. In diesem Worte lässt sich nun leicht wieder das u ablösen, das wir als eine geläufige Ableitungssilbe kennen in Wörtern wie pecu, Vieh, Sanskrit pa*s*u von der Wurzel pa*s*, fesseln, anbinden; oder in tanú, dünn, griechisch ταvύς, lateinisch tenuis von TAN, dehnen, spannen. So bleibt uns schließlich nur ak übrig, und hier hat das Analysieren ein Ende. Denn wollten wir ak in A + K zerlegen, so würden wir, was schon Plato erkannte (Theaetet. p. 205), nur Buchstaben, keine bedeutungsvollen Laute oder Silben erhalten. Was ist nun dieses AK? Wir nennen es eine Wurzel, was natürlich nur eine Metapher ist. Wir meinen damit eigentlich das Residuum unserer Analyse und zwar ein Residuum, welches jeder weiteren Analyse

widerstrebt. Diese Wurzel ist kein rein theoretisches Postulat, sondern eine Thatsache, eine historische Thatsache und zugleich eine letzte Thatsache.

Mit diesen letzten Thatsachen, d. h. mit der beschränkten Anzahl prädikativer Silben, auf welche jedes Wort in irgend einer der arischen Sprachen sich zurückführen lässt, oder wie wir die Sache auch ausdrücken können, von welcher jedes Wort in diesen Sprachen sich herleiten lässt, gibt sich die historische Schule der vergleichenden Philologie zufrieden, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Aber sie hat auch gewisse Pronomina, Adverbia und Präpositionen zu erklären, welche nicht von prädikativen, sondern von demonstrativen Wurzeln sich herleiten, und einer großen Anzahl von Ableitungssilben zu Grunde liegen, wie -tus in acutus, die man gewöhnlich Suffixe oder Endungen nennt.

Nach Beendigung dieser Analyse ist die historische Forschung mit ihrer Arbeit fertig. AK, sagt sie, hat den Begriff scharf, Schärfe, scharf oder gespitzt sein. Wie dieser Laut zu dieser Bedeutung kam, können wir nicht sagen, wenigstens können wir es mittels historischer Analyse nicht ermitteln. Wollen wir darüber Vermutungen anstellen, so hat uns Plato die Richtung gezeigt und Niemand kann dies wohl genialer thun als er. Dass aber AK diesen Begriff hat, können wir beweisen durch die Worte, welche im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, im Keltischen, Slavischen und Teutonischen davon abgeleitet wurden, z. B. sanskrit âsú, schnell (ursprünglich scharf), griech. *ὠκύς*, lat. ôc-ior; acer (engl. eager), acus, acuo, acies, acumen; griech. *ἀκμή*, die höchste Spitze; ags. aecg; auch engl. to egg on, anspornen; *ἄκων*, Wurfspieß, acidus, scharf, bitter; engl. ague, hitziges Fieber; ear, Kornähre; ahd. ahir; got. ahs; lat. acus, -eris, Getreidehülse, Spreu.

Die theoretische Schule.

Betrachten wir nun das Verfahren der theoretischen Schule. Sie fragt: Wie konnte die Sprache entstehen? und antwortet. Einfach so, wie wir es jeden Tag sehen. Wir brauchen

nur ein Kind zu beobachten und wir werden sehen, dass es bestimmte Laute des Schmerzes und der Freude äußert und sehr bald die Laute, die es hört, nachahmt. Es sagt Ah, wenn es Erstaunen oder Behagen empfindet; mäh, wenn es ein Schaf sieht, wauwau nennt es den Hund, muh die Kuh; schwipp-schwapp sagt es, wenn es auf dem Schaukelpferde reitet. Die Sprache konnte, so wird uns versichert, auf keine andere Weise entstehen. Unwillkürliche Ausrufe und Lautnachahmungen müssen also für letzte oder vielmehr für Urthatsachen der Sprache gelten. Ihre Umbildung zu wirklichen Wörtern ist angeblich nur eine Frage der Zeit.

Diese Theorie oder vielmehr diese drei Theorien, welche die Puh-puh, Bau-wau und Yo-heo Theorie genannt worden sind, sollen in allen Sprachen durch eine Anzahl von Wörtern ihre Bestätigung finden, welche noch deutlich die Anzeichen dieses ihres Ursprungs bewahrt haben; ferner durch die Thatsache, dass diese vermeintlichen Ansätze der menschlichen Rede auch auf einer noch älteren Entwickelungsstufe des animalischen Lebens sich vorfinden, nämlich in den Lauten der Hunde, Papageie und anderer Tiere. Merkwürdig genug ist dabei allerdings, dass sie weit häufiger und vollständiger von den uns am fernsten stehenden Vögeln als von unseren angeblich nächsten Verwandten, den Affen, verlautbart werden.

Es kann uns nicht überraschen, dass diese Theorie über den Ursprung der Sprache von all denen, welche die Entwickelung des Affen zum Menschen für möglich halten, mit Freude begrüßt und gutgeheißen wurde.

Es bleibt nur ein Missstand: Diese Theorie mag Äußerungen leicht erklären, die überhaupt eigentlich keiner Erklärung bedürfen wie bau-wau, Kuckuck, puh, pfui! yo-heo, schwipp-schwapp, oder auch Wörter wie knacken, knallen, knarren, knattern, knicken, knirschen, knistern, knittern, klirren, knurren, sie lässt uns aber vollständig im Stiche, sobald wir zu eigentlichen Wörtern kommen, ich meine Wörter, die allgemeine Begriffe ausdrücken wie Mensch, Baum, Name, Gesetz, eigentlich neun Zehntel unseres Wortschatzes.

Die theoretische Schule hat jedenfalls einen großen Vorzug. Sie geht dem Problem auf den Grund und erklärt den Ursprung der Sprache, wie er sich in der Kinderstube des ersten Pithekanthropos oder Anthropopithekos vollzog; sie erklärt ihn in so einfacher Weise, dass jedes Kind es verstehen kann. Wenn ein Kind bauwau sagen kann, welcher Unterschied ist da noch, wenn es Hund sagt? Kann es pfui sagen, warum sollte es nicht auch »ich mißbillige es« sagen? Kann es bim-bam sagen, warum soll es nicht auch Glocke sagen können? Dies alles sind angeblich nur Unterschiede des Grades, was man sich auch immer unter diesem Ausdrucke denken mag. Es gibt nichts, sagt man, was nicht, wenn ihm genügend Zeit gelassen wird, zu etwas werden kann.

Die historische Schule kann solche Leistungen nicht mitmachen noch aufweisen. Hat sie durch eine sehr mühevolle Analyse eine einzelne Sprache oder eine Sprachfamilie auf ihre Grundbestandteile zurückgeführt, so kann sie nicht mit dem Anspruch auftreten, den Ursprung aller Sprache gefunden zu haben; sie kann nur von dem Ursprung einer, zweier oder dreier Sprachfamilien reden. Hat sie die Wurzeln einer Sprache oder einer Sprachfamilie ermittelt, so ist sie mit ihrer Arbeit zu Ende. Sie kann nichts weiter thun und muss diese Wurzeln als letzte Thatsachen gelten lassen. Zwischen diesen Wurzeln und dem ersten freundlichen Grunzen, das zwischen dem Anthropopithekos und dem Pithekanthropos ausgetauscht wurde, mögen Billionen von Jahren liegen. Das geht sie nichts an.

Warum adoptieren wir nun nicht die Bauwau-, Puh-puh- oder Yo-heotheorie, welche doch Alles so leicht und vollständig erklären? Einfach aus dem Grunde nicht, weil die eigentlichen Grundbestandteile, auf welche wir die wirkliche Sprache zurückführen können, keine Spur von Ähnlichkeit mit Empfindungslauten oder Lautnachahmungen aufweisen. Diese existieren nicht als ein integrierender Bestandteil der wirklichen Sprache, sondern sie gehen neben ihr her. Selbst die Möglichkeit zugegeben, dass sie sich zu einer Art Sprache

hätten entwickeln können, so bleibt die Thatsache bestehen, dass dies nicht der Fall war.[1])

Die sogenannten Wurzeln zeigen nicht nur keine äußere Ähnlichkeit mit diesen Naturlauten — dies wäre die kleinere Schwierigkeit — sondern sie sind ihrer Natur nach völlig davon verschieden. Dies ist der Punkt, den, wie es scheint, so wenige Anthropologen sehen können. Diese Wurzeln sind nicht einfach sinnlich anschaulich wie alle Bau-wau-, Puhpuh- und Yo-heoäußerungen, sie sind ihrem Charakter nach begrifflich, wie es die Grundelemente der begrifflichen Sprache sein müssen, wenn sie uns erklären sollen, was erklärt werden muss, nämlich die begriffliche Sprache.

Brinton über paläolithische Sprache.

Dies hat Dr. Brinton, jetzt Professor der amerikanischen Linguistik an der Universität Pennsylvania augenscheinlich deutlich erkannt. Er weiss, dass Interjektionen und Ähnliches sich nicht zu wirklicher Sprache entwickeln. Aber er glaubt, dass die amerikanischen Sprachen uns einen Blick hinter die Bühne gestatten. An ihrer Hand hat er ein Gemälde entworfen, wie er sich die Sprache des paläolithischen Menschen vorstellt.[2]) »Sie war weit elementarer« schreibt er, »als irgend eine der uns bekannten Sprachen. Sie hatte keine grammatische Form. Ihre Laute waren so schwankend und flüssig, so sehr von Gestikulation, Tonfall und Accent abhängig, dass ihre Worte sich nicht schriftlich fixieren noch in alphabetische Ordnung bringen ließen«. Um von diesem phonetischen Chaos der paläolithischen Sprache ein Bild zu geben, erwähnt er, dass in Chili im Araukanischen die folgenden Buchstaben mit

1) Über die Möglichkeit eines derartigen Überganges vgl. mein »Denken im Lichte der Sprache«, S. 287 ff., ein Kapitel, für welches ich von Fachgelehrten harten Tadel erfahren habe, während Anthropologen aus einem bedingten Zugeständnis sich eine vollständige Auslieferung der Waffen herauskonstruierten.

2) The Language of Palaeolithic Man, by Daniel G. Brinton, M. D. Read before the American Philosophical Society 5. October 1888.

einander in Austausch treten können. B kann zu w werden, w zu f, f zu u, u zu ú, ú zu i, i zu e, e zu g, g zu gh, gh zu hu.[1])

Aber dies ist nicht Alles. Diese paläolithischen Wörter waren mehrdeutig; sie hatten mehrere einander oft grade entgegengesetzte Bedeutungen. Welche Bedeutung gemeint war, konnte nur aus dem Accent oder einem Zeichen geschlossen werden«. Darüber wird sich Dr. Abel freuen. »Sie besaß weder Präpositionen noch Konjunktionen, weder Numeralia noch Pronomina irgend welcher Art, auch keine besonderen Formen für den Singular und Plural, das männliche oder weibliche Geschlecht, Vergangenheit oder Zukunft. Die verschiedenen Vokale und Konsonantengruppen hatten ihre specifische Bedeutung und waren wichtiger als die daraus gebildeten Silben«.

Diese mystische Theorie von den Vokalen und Konsonanten, die bedeutungsvoller waren als die daraus gebildeten Silben, wird durch einige Bemerkungen erläutert, welche der Bischof Faraud über das Tinné oder die Athapaskische Sprache gemacht hat[2]) welche in Britisch Amerika weit verbreitet ist und mit den Apachen- und Navahodialekten in den vereinigten Staaten nahe verwandt ist. Der Bischof, der, wie uns versichert wird, das Tinné vollständig beherrschte, behauptet, dass seine bedeutsamen Grundelemente die fünf Urvokale a, e, i, o, u seien. Davon bezeichne a das Materielle, e die Existenz, i die Kraft oder Energie, o die unsichere oder zweifelhafte Existenz und u die fehlende Existenz, die Nicht-Existenz, die Negation oder eine Aufeinanderfolge. Diese Vokale träten nun durch die Verbindung mit einfachen oder doppelten Konsonanten in Funktion. Je nach der mehr oder weniger starken Aussprache der Vokale seien die Konsonanten mehr oder weniger bedeutsam. Vater Petitot[3]) berichtet, dass es 63

1) Dr. Darapsky, La Lengua Araucana Santiago de Chile 1888, p. 15.

2) Dix-huit ans chez les Sauvages p. 85.

3) Petitot, Dictionnaire de la Langue Dénée Dindjié.

Konsonanten gäbe, die in neun Klassen zerfielen, von denen jede von den Eingeborenen zum Ausdruck einer Reihe bezüglicher oder associierter Ideen verwendet werde. Die Labialen drückten die Idee der Zeit und des Raumes aus, z. B. Alter, Länge, Entfernung, auch die weiße Farbe, vermutlich durch Association mit dem weißen Haare des Greisenalters oder den endlosen Schneegefilden ihres Winters. Die Dentale drückten Alles, was sich auf die Kraft beziehe, aus u. s. w.

Dies mag genügen. Obgleich ich fürchte, dass man es überaus kühn finden wird, kann ich nicht umhin, meine Überzeugung dahin auszusprechen, dass dies Alles einfach irrig und falsch ist, dass die Sprache sich niemals aus solchen Elementen aufbauen konnte, ebensowenig wie sie sich aus Interjektionen aufbaute. Ich weiß, man wird diese Behauptung kühn und diese Kühnheit ganz unerträglich finden. Die einzige Entschuldigung dafür liegt meinerseits darin, dass ich Bücher anführen kann, die während der prähistorischen Zeiten der vergleichenden Philologie erschienen sind, in welchen ganz nach derselben Methode Englisch und andere arische Sprachen triumphierend auf bedeutungsvolle Vokale und Konsonanten zurückgeführt worden sind.

Die historische Schule führt uns also nur bis zu einem bestimmten Punkte. Bis dahin ist Alles sicher und klar, darüber hinaus ist Alles dunkel und unsicher, wenigstens ohne das Licht hypothetischer Beleuchtung. Sie macht nie Anspruch darauf nachzuweisen, dass die Wurzeln, welche sie als letzte Thatsachen übrig behält, nun auch die eigentlichen Urelemente der menschlichen Rede seien. Sie giebt die Möglichkeit zu, dass Aeonen über Aeonen zwischen dem ersten Menschen, wie er aus der Hand der Natur hervorging, und den Wurzeln der arischen oder semitischen Sprachfamilie liegen mögen. Sie wagt darüber höchstens eine Vermutung auszusprechen.

Wir finden nun aber, dass fast alle Begriffe, welche die Grundbedeutung dieser Wurzel bilden, Thätigkeiten bezeichnen. Die größte Schwierigkeit, welche den Anthropologen

wohl schwerlich je klar geworden ist, besteht nun darin, dass wir den Ursprung dieser Begriffe und der sie bezeichnenden Wurzellaute, und nicht bloß den Ursprung von Vorstellungen und von Lauten, die Vorstellungen bezeichnen, zu erklären haben. Noiré hat daher die Vermutung aufgestellt, dass die Wurzeln ursprünglich die von den Menschen bei ihren gemeinsamen Thätigkeiten ausgestoßenen Laute seien. Die Wurzelbedeutung sei eben diese, von den Wurzelschreien begleitete urmenschliche gemeinsame Thätigkeit. Wie wenig diese Theorie richtig verstanden wurde, zeigt am besten die Thatsache, dass sie fälschlich für die Yo-heotheorie gehalten worden ist. Es ist jedenfalls nur eine Vermutung, nichts weiter. Denn wer möchte mit positiver Bestimmtheit über Dinge zu reden wagen, welche uns zeitlich so ferne liegen und jedenfalls unserem Denken noch ferner stehen? Wir können nur sagen, diese Vermutung würde drei wesentliche Bedingungen erfüllen. Sie würde erklären, wie und warum Begriffe und Wurzeln gleichzeitig entstanden. Sie würde auch erklären, warum diese Laute in der zur gemeinsamen Arbeit verbundenen urmenschlichen Gesellschaft gemeinverständlich waren und sie würde endlich den begrifflichen und nicht sinnlich anschaulichen Charakter der Sprache erklären, also die Sprache, wie sie ist, nicht wie sie hätte sein können. Hat Jemand darüber eine bessere Vermutung, gut; wo nicht, his utere mecum.

Vorzüge der beiden Theorien.

Es ist gewiss nicht meine Absicht, die theoretische Schule unverdientermaßen in Verachtung zu bringen. Ganz und gar nicht. Der Theoretiker ist ebensowohl am Platze wie der Historiker. Sie müssen einander das Gegengewicht halten, ja einander helfen, wie jede Regierung der Opposition bedarf, die sie in Ordnung erhält oder ich könnte vielleicht sagen, die ihr von Zeit zu Zeit neues Leben und neue Kraft zuführt. Ich wünschte nur an einem oder zwei Beispielen den Unterschied zwischen diesen beiden Schulen darzuthun und was ich meinte, wenn ich sagte, dass ich durch Temperament, Er-

ziehung oder Überzeugung stets zur historischen Schule gehört habe.

Die Religionswissenschaft.

Kehren wir nunmehr zur Religionswissenschaft zurück. Auch hier besteht ein ähnlicher Unterschied zwischen der historischen und theoretischen Behandlung. Der Theoretiker beginnt mit der Erklärung, alle Menschen seien ursprünglich Wilde, oder um einen milderen Ausdruck zu gebrauchen, Kinder. Wolle man also den Ursprung der Religion erforschen, so müsse man Kinder und Wilde studieren. Einige Wilde in Afrika, Australien und sonstwo sind nun gegenwärtig nichts weiter als Fetischanbeter. Also versichert man uns, dass vor fünf oder zehn Jahrtausenden die Religion mit dem Fetischkult, d. h. mit der Verehrung von Steinen, Muscheln, Holzblöcken und anderen leblosen Gegenständen begonnen haben müsse.

Kinder sind ferner leicht geneigt, nicht nur ihre Puppen, sondern auch den Tisch oder Stuhl, an welchem sie sich gestoßen und verletzt haben, zu schlagen. Dies zeigt, dass sie leblosen Objekten Leben und Persönlichkeit, ja etwas Menschenähnliches zuschreiben. Der Wilde mochte naturgemäß, so wird uns gesagt, ganz dasselbe thun oder hat es wirklich von ältester Zeit an bis auf den heutigen Tag gethan. Der Wilde ist eigentlich das dienstbereiteste Geschöpf der Welt. Er thut Alles, was irgend ein Anthropologe von ihm gethan haben will. Aber auch dann wird die Kardinalfrage, **warum** thut er das, was man ihn thun lässt, niemals aufgeworfen. Man sagt uns, er verehre einen Stein als seinen Gott. Wie er aber zur Idee von Gott kam und warum er sie von einem Steine prädicierte, dies nennt man eine metaphysische Frage, die für den Anthropologen, d. h. für den Erforscher des Menschen wenig oder kein Interesse habe. Nichtsdestoweniger bleibt es die Haupt- und Grundfrage, die für uns das höchste Interesse hat.

Dringen wir darauf, dass uns auf eine so wichtige Frage eine Antwort gegeben werde, so werden wir belehrt, dass

Animismus, Personifikation und Anthropomorphismus, drei wohlbekannte Principien, vollständig ausreichten zur Erklärung der Thatsache, dass die alten Bewohner Indiens, Griechenlands, Italiens den Strömen, Bergen und dem Himmel Leben zuschrieben und glaubten, Sonne, Mond und Morgenröte wüssten um ihre Handlungen; dass schließlich Jupiter und Juno, Mars und Venus mit Gestalt und Schönheit bekleidet und mit den Gefühlen und Leidenschaften der Menschen ausgestattet wurden .... Man könnte uns ebensogut sagen, alle Tiere seien hungrig, weil sie Appetit hätten.

Wir lesen vielfach in der populären Tageslitteratur, wie die naturgemäße und notwendige Fortentwickelung vom Fetischismus zum Polytheismus, vom Polytheismus zum Monotheismus und Atheismus führen musste. Sind diese vier Entwickelungsstufen einmal eine über der anderen errichtet, so braucht man sich nur noch nach erläuternden Beispielen und Belegen bei allen Völkern, die je Religion hatten, umzusehen, mögen diese Völker nun alt oder modern, wild oder civilisiert, genealogisch miteinander verwandt sein oder einander völlig ferne stehen.

Ich muss mich jedoch ganz entschieden dagegen verwahren, als beabsichtige ich diese Schule ins Verächtliche oder Lächerliche zu ziehen. Keineswegs. Ich unterscheide mich von ihr. Ich kann ihr keinen Geschmack abgewinnen. Ich glaube auch, sie führt oft sehr irre. Aber die Gedanken und selbst Phantasien wilder und civilisierter Völker, z. B. der alten Ägypter und der modernen Hottentotten zu vergleichen hat seinen großen Wert, wenn es nur von wirklichen Gelehrten ausgeführt wird. Wir lernen ebensoviel durch den Kontrast wie durch die Ähnlichkeiten und die kühnen Abenteuerer der theoretischen Schule können auf alle Fälle späteren Forschern oft zur nützlichen Warnung dienen.

Die historische Schule.

Sehen wir nun zu, wie die historische Schule bei der Behandlung des Ursprungs und der Entwickelung der Religion

zu Werke geht. Sie beginnt mit der Sammlung des gesamten zugänglichen Materials, klassificiert es und teilt die Religionen zunächst ein in solche, welche heilige Schriften besitzen und solche, welche ohne heilige Bücher geblieben sind. Sodann werden die Religionen, die aus kanonischen Schriften, d. h. aus Schriftwerken von anerkannter Autorität studiert werden können, genealogisch geordnet.

Semitische Religionen.

Das neue Testament wird auf das alte zurückverfolgt, der Koran auf beide. Sie bilden die erste Klasse der Religionen, die semitische.

Arische Religionen.

Die heiligen Schriften des Buddhismus und *G*ainismus, der Zoroastrier und Brahmanen werden als arisch zusammengestellt, da sie alle ihre wesentlichen Elemente aus einer und derselben urarischen Quelle schöpften. Sie bilden eine zweite Klasse von Religionen, die arische.

Chinesische Religionen.

Neben den semitischen und arischen Religionen haben wir noch zwei andere Schriftreligionen in China, die alten nationalen Traditionen, die von Konfucius gesammelt wurden, und das moralische und metaphysiche System Laotze's. Sie bilden die dritte Klasse, die chinesischen Religionen

Das Studium der Schrift- oder Buchreligionen ist in manchen Beziehungen leicht, weil wir in diesen Büchern beweiskräftiges Quellenmaterial vor uns haben, worauf sich unsere weiteren Schlüsse und Folgerungen stützen können. In anderen Beziehungen bereiten uns aber die kanonischen Schriften neue Schwierigkeiten, weil die Religionen bekanntlich nicht nur in den heiligen Büchern existieren, sondern in den Herzen der Menschen, und wir uns oft in Versuchung fühlen, wenn wir die Veden, das Avesta, Tripi*t*aka, das alte und neue Testament oder den Koran studieren, das Buch für die Religion zu halten.

Indes lassen die Schriftreligionen, wofern wir einmal ihre Sprache bemeistert haben, jedenfalls ein kritisches und wissenschaftliches Studium zu, während das Studium von Eingeborenen-Religionen, die keine Bücher, keine Glaubensartikel, keine Glaubensbekenntnisse, keine Konzilien, keinen Papst haben, sich der streng wissenschaftlichen Behandlung fast vollständig entzieht. Wer je den Versuch gemacht hat, die Religion der alten Griechen und Römer zu beschreiben, ich meine ihren wirklichen Glauben, nicht ihre Mythologie, ihr Ritual oder ihre Philosophie, der kennt die ungeheueren Schwierigkeiten, die sich einem solchen Versuche entgegenstellen. Und doch haben wir hier eine reiche Litteratur, die sich über viele Jahrhunderte erstreckt, wir kennen ihre Sprache, wir können selbst die Ruinen ihrer Tempel untersuchen und durchforschen.

Religionen ohne Bücher.

Sie können daraus ermessen, wie unendlich größer die Schwierigkeiten sein müssen, will man sich einen richtigen Begriff z. B. von der Religion der Indianer oder der Eingeborenen Afrikas oder Australiens bilden. Ihre Religionen sind wahrscheinlich ebenso alt wie ihre Sprachen, das heißt so alt wie unsere eigene. Allein wir wissen nichts von ihren Vorfahren, nichts von ihren Schicksalen, nur das, was wir heutzutage an der Oberfläche beobachten können. Und diese ungeheuere Oberfläche ist nur an wenigen isolierten Stellen hier und da erforscht worden, oft von Leuten, denen fast gänzlich die Fähigkeit abgeht, Sprache und Gedanken des betreffenden Volkes zu verstehen. Die Missverständnisse und Irrtümer solcher Männer, welche die Religionen wilder Volksstämme zu erforschen suchten, würden ganze Bände füllen. Roskoff hat dies in seiner Antwort an Sir John Lubbock gezeigt.[1] Und dennoch wollen uns die Anhänger der theore-

1) Vgl. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker 1880.

tischen Schule glauben machen, dass dies verwitterte Geröll an der Oberfläche eigentlich den granitenen Untergrund aller Religionen der Welt gebildet habe und ursprünglicher sei als das alte Testament, verständlicher als der Veda, lehrreicher als die mythologische Sprache der Griechen und Römer. Es mag dem so sein. Die Karte der Religionen der Welt mag ebenso heftige Umwälzungen aufzuweisen haben wie die geologische Karte der Erde. Was jetzt an der Oberfläche liegt, mag zum tiefsten azoischen Felsuntergrund gehört haben. Aber dies muss bewiesen werden und kann nicht einfach als zugegeben betrachtet werden. Bei verschiedenen Gelegenheiten habe ich diesen enthusiastischen Vertretern einer konstruierten Entwickelung des religiösen Denkens zuzurufen gewagt, lasst uns warten, bis wir noch etwas mehr von den Hottentotten und den Papuanern wissen, lasst uns warten, bis wir wenigstens ihre Sprache kennen, sonst schweifen wir hoffnungslos in die Irre.

Die historische Schule fördert inzwischen ihr bescheideneres Werk. Sie veröffentlicht und übersetzt die alten Aufzeichnungen der großen Weltreligionen, unbekümmert um das enttäuschte Nasenrümpfen derer, die in den heiligen Büchern des Ostens nicht finden, was sie in ihrer Unkenntnis darin zu finden hofften. Sie können sich schwerlich denken, wie man über ihren eklen Geschmack urteilt. Würden Geologen über einen Haufen fossiler Küchenabfälle die Nasen rümpfen, weil sie darin nicht Reste ihres eigenen Lieblingsgerichtes finden? Dazu scheinen einige Religionsforscher zu neigen, wenn sich die alten vedischen Rischis nicht ebenso gefällig erweisen wie die Urwilden, die Alles denken, was synthetische Philosophen ihnen vordenken und von ihnen gedacht haben wollen.

Wo keine heiligen Bücher herauszugeben und zu übersetzen sind, lassen sich die wahren Schüler der historischen Schule, Leute wie Castrén in Finnland, Bischof Caldwell oder Dr. Hahn in Südafrika, Horatio Hale oder Dr. Brinton in Nordamerika, die Mühe nicht verdrießen, die Dialekte wilder

Volksstämme zu erlernen, ihr Vertrauen zu gewinnen und schließlich aus ihrem Munde einige Aufzeichnungen über ihre volkstümlichen Überlieferungen, ihre rituellen Sitten, vielleicht auch einige Gebete und irgend ein altes Glaubensbekenntnis zu sammeln. Aber selbst bei all diesem ihm zur Verfügung stehenden Materiale vergisst der historische Forscher niemals, dass diese Mitteilungen über religiöse Dinge, mögen sie selbst aus dem Munde eines Cetwayo gesammelt sein, schwerlich zuverlässiger sein können als die Schilderung, welche derselbe Cetwayo vom Christentum während seines Aufenthaltes in England aus dem Munde eines Londoner Kohlenträgers gesammelt haben könnte. Der Historiker kommt nicht über Hals und Kopf zu dem Schlusse, dass er in den Legenden der Eskimos besser als in den Hymnen der vedischen Arier die Lösung aller Rätsel der Religionswissenschaft finden könne. Er sagt höchstens, dass wir wahrscheinlich kein weiteres zuverlässigeres Material finden werden und daher aus dem vorhandenen Materiale, so wie es ist, gewisse Folgerungen zu ziehen berechtigt sind.

Und welches ist nun die Hauptlehre, die aus dem gesamten Materiale sich ergibt? Es ist die Lehre, dass darin bestimmte Wörter, Begriffe und Anschauungen vorkommen, die von uns bis jetzt nicht erklärt werden können, die einfach widervernünftig zu sein scheinen und zu ihrer vollständigen Erklärung Voraussetzungen bedingen, von denen wir eben keine Kenntnis haben, dass aber auch andererseits viele Wörter, Begriffe und Anschauungen sich darin finden, die uns vollständig verständlich sind und keiner weiteren Voraussetzungen bedürfen, so dass, mögen sie aus einer Zeit stammen aus welcher sie wollen, sie ursprünglich oder primär genannt werden dürfen.

So merkwürdig es auch scheinen mag, wenn wir uns einfach an das uns vorliegende Material halten, so kann kaum ein Zweifel darüber bestehen bleiben, dass bei vielen Völkern die Vorstellung des Unerkannten oder Unendlichen ebenso alt war wie die Vorstellung des Erkannten oder Endlichen, ja dass eigentlich diese beiden Vorstellungen untrennbar waren. Den

Inselbewohnern war das Meer das Unerkannte, Unendliche, das schließlich zu ihrem Gotte wurde. Den Thalbewohnern waren die Flüsse, die ihnen die Nahrung spendeten und deren Quellen ihnen unerreichbar blieben, die Berge, die sie schützten und deren Gipfel ihnen unzugänglich waren, der Himmel, der sich über ihnen wölbte und dessen Macht und Schönheit ihnen unfassbar war, dies waren für sie die unerkannten, unendlichen, glänzenden, freundlichen Wesen, die manche von ihnen Devas nannten, die Glänzenden, ein Wort, welches nach vielen Wandlungen auch heute noch im englischen Divinity weiterlebt.

Dieser unbewusst sich vollziehende theogonische Process wird historisch bestätigt, ist verständlich, setzt nichts weiter voraus und kann in diesem Sinne ein ursprünglicher oder primärer Vorgang genannt werden. Wie alt er ist, wer möchte es wagen dies zu fragen oder darauf zu antworten? Die historische Schule erhebt höchstens den Anspruch, eine Seite des Ursprungs der Religion, nämlich den stufenweisen Process, wie das Unendliche benannt und begriffen wurde, erklären zu können. Für die theoretische Schule bedarf das Prädikat Gott, wenn es von einem Fetisch prädiciert wird, keiner weiteren Erklärung. Die historische Schule dagegen sieht in diesem Prädikate das Problem aller Probleme, das Ergebnis einer langdauernden Entwickelung des Denkens, das mit dem unbestimmten Bewusstsein von etwas Unsichtbarem, Unbekanntem, Unbegränztem anhob, und allmählich infolge von Gleichnissen, Namen, Mythen und Legenden bestimmtere Gestalt annahm, bis es zuletzt wieder aller Namen entkleidet wurde und in uns lebt als das Unsichtbare, als das, was sich nicht begreifen und benennen lässt, als der unendliche Gott.

Selbst wenn sich Spuren von Fetischismus in wirklich alten Denkmälern, in ägyptischen und babylonischen Inschriften, in chinesischen Legenden oder in den vedischen Hymnen entdecken ließen, würde ein sorgfältiger Erforscher des historischen Wachstums religiöser Ideen stets nach den Voraussetzungen fragen. Der Fetischismus kann seiner wahren Natur nach

nicht ursprünglich sein, weil er immer das Prädikat Gott voraussetzt. Was den heutigen Fetischismus der Neger anlangt, so wissen wir jetzt, dass er die herabgesunkenste Stufe der Religion darstellt, mag er sich nun in Afrika oder irgend einem anderen Weltteil finden, und ich kenne keinen Fall, selbst unter den entartetsten Negerstämmen, in welchem nicht neben diesem entarteten Glauben an Amulette, Talismane und Fetische Spuren eines höheren religiösen Glaubens entdeckt worden wären. Die Anschauung von De Brosses und seiner Anhänger, dass im Fetischismus sich die wahren Anfänge des religiösen Denkens offenbarten, wird für immer einer der seltsamsten Fälle der Selbsttäuschung und einer der kühnsten Anachronismen bilden, die sich ein Vertreter der Religionsgeschichte zu Schulden kommen ließ.

Ich brauche schwerlich noch einmal zu sagen, dass ich in der Religionswissenschaft wie in der Sprachwissenschaft mit der historischen Schule sympathisiere. Ich stelle aber nicht in Abrede, dass auch die theoretische Schule manches Gute hat. Die Opposition, die von Leuten wie Schelling und Hegel hervorgerufen wurde, hat unendlich genützt. Lassen wir beide Schulen weiter arbeiten, sorgfältig und ehrlich wie immer. Ihre Wege, die augenblicklich so weit auseinander zu gehen scheinen, werden dann schließlich doch vielleicht zusammentreffen.

Neunte Vorlesung.

Die historische Behandlung religiöser Fragen.

Ist Religion möglich?

Man hat oft die Frage aufgeworfen, was wohl bei der historischen Behandlung religiöser Fragen herauskommen könne. Wir wollen nicht wissen sagt man, was Manu oder Buddha, Sokrates oder Christus über die Fragen dachten, die uns beunruhigen und quälen. Wir wollen wissen, ob irgend Jemand unter den Jetztlebenden uns auf die Fragen und Forderungen unserer Zeit eine befriedigende Antwort geben oder die Klagen und Schäden unserer heutigen Gesellschaft durch ein geeignetes Heilmittel beschwichtigen und heilen kann. Die brennende Frage des Tages dreht sich nicht um die Vergangenheit oder die Entwickelung der Religion. Die eigentliche Frage lautet. Ist irgend welche Religion, natürliche oder übernatürliche, überhaupt möglich? Ist diese Frage, wie es von einigen der populärsten Philosophen unseres Jahrhunderts geschehen ist, einmal im verneinenden Sinne beantwortet worden, warum wollen wir nicht die Toten sich selbst begraben lassen?

Der Thatsache, dass, soweit die Geschichte reichen kann, kein menschliches Wesen von seiner Kindheit bis zum Alter je ohne eine Art von Religion geblieben ist, mochte man wenig Bedeutung beilegen. Denn aus der Einschränkung »soweit die Geschichte reichen kann« konstruierte man sich sofort das Zugeständnis, dass man darüber nichts wissen könne, solange es noch einen Fleck oder Winkel auf der Erde gebe, der von

den Anthropologen noch nicht durchforscht sei. In anderen Fällen, in welchen sich die Existenz der Religion nicht leugnen lässt, erklärte man die Religion des Kindes für einen ererbten Makel oder einen Erbfehler, die des Greises für bloße Phantasterei oder das Zeichen, dass er wieder zum Kinde geworden sei. Die Thatsache ferner, dass wir, solange wir etwas von den verschiedenen Menschenrassen wissen, sie stets im Besitze irgend einer Art von Religion finden, eine Thatsache, die jetzt unbestritten für zugegeben gelten darf, dass ferner diejenigen, welche die Existenz übernatürlicher Wesen nicht kennen oder leugnen, nur einen verschwindend kleinen Teil von der Gesamtsumme aller jetztlebenden menschlichen Wesen ausmachen, die zwischen 1400—1500 Millionen schwankt[1]), wenn Sie sich eine solche Summe oder auch nur die Differenz in der Wirklichkeit vorstellen können, diese Thatsachen mochten kaum irgend welchen Eindruck auf diejenigen machen, welche dem Worte übernatürlich die Existenzberechtigung absprechen und es aus unseren Wörterbüchern für immer getilgt sehen wollen.

Ich will keine dieser Fragen im voraus entscheiden. Wenn ich meine Aufgabe in der sorgfältigen Erforschung der historischen Entwickelung des religiösen Denkens bei den hauptsächlichsten Völkern der Welt sehe, so soll dies zunächst nur eine nützliche Vorarbeit für die endgiltige Lösung jener schwierigen Probleme bilden, welche die großen Philosophen unserer Zeit uns vorgelegt haben. Es wäre seltsam, wenn man in der Religion allein von seinen Vorgängern oder auch seinen Gegnern nichts lernen könnte. Im Gegenteil geht meine Überzeugung dahin, dass nichts mehr zum Verständnis und zur Würdigung unserer eigenen Religion beiträgt als das Studium der Religionen anderer Völker, und dass uns nichts mehr befähigt, uns mit den brennenden Fragen des Tages zu befassen als die Kenntnis der allen Religionen anhaftenden Schwierigkeiten. Diese Fragen, welche die brennenden Fragen des Tages bilden, sind schon seit Jahrhunderten brennende.

1) Vgl. Max Müller, Selected Essays II, 228. Lehrbuch der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye p. 41.

Mit geringen Änderungen gehören sie zu den ältesten Fragen der Welt und sie nehmen in jeder Geschichte der Religion eine sehr hervorragende Stelle ein. Wenn irgend wo Kontinuität herrscht, so kann sie in der Entwickelung der religiösen Ansichten beobachtet werden.

Historische und theoretische Behandlung untrennbar.

Auch unsere neueren Philosophen und Theologen sind, was sie sind, und denken, was sie denken, nur weil sie auf den Schultern ihrer Vorgänger stehen, auf der Höhe der religiösen Gedanken und Theorien früherer Zeiten Mit den religiösen Gedanken und Theorien der früheren Zeiten verhielt es sich aber genau ebenso, wie mit den Gedanken unserer heutigen Philosophen. Nicht eher als bis unsere jungen Philosophen dies eingesehen, nicht eher als bis sie sich entschließen, unter der Führung und Leitung ihrer Vorgänger willig ihre Lehrjahre durchzumachen, ist irgend welche Hoffnung auf eine gesunde Entwickelung der neueren Philosophie vorhanden. Wenn überall Entwickelung herrscht, soll dies in der Philosophie allein nicht der Fall sein?

Agnosticismus.

Prüfen wir nun einige der wichtigeren von den sogenannten brennenden Tagesfragen, um zu sehen, welche Hilfe wir beim Versuche, sie zu beantworten, von der Geschichte erwarten dürfen. Man sagt uns, der Agnosticismus, das Ignoramus, sei eine Erfindung unserer Zeit. Acceptiere man ihn einmal, müsse es mit allem, was Religion heiße, ein Ende haben. Jedenfalls verrät dies bedeutenden Agnosticismus oder Unkenntnis der Geschichte der Philosophie.

Wenn ein Dichter des Veda trotz seines festen Glaubens an Varu*n*a klagt[1]), dass er nicht wisse, wie er ihm näher kommen oder mit ihm vereint sein könne, was ist dies Anders als der einfachste und ursprünglichste Ausdruck der Frage: Wie können wir das Unerkennbare erkennen?

1) Rv. VII, 86, 2.

Der moderne Agnosticismus, hat man gesagt, ist die Erklärung, dass man außer Stand sei die unerläßlichen Bedingungen positiver oder negativer Erkenntnis zu entdecken.[1]) In diesem Sinne ist der Agnosticismus einfach die alte ἐποχή der Akademie, das Zurückhalten des Urteils, das von allen Philosophen so eindringlich empfohlen[2]) und so selten von ihnen, die Agnostiker nicht ausgeschlossen, beobachtet wird. Wird das Wort in speciellerem Sinne genommen, um das Unvermögen zu bezeichnen, die Existenz Gottes behaupten oder verneinen zu können, so hätte sich durch das Wort Agnoia der Doppelsinn des Ausdrucks Agnosticismus vermeiden lassen. Denn auf den ersten Blick scheint Agnosticismus das Gegenteil von Gnosticismus zu sein, und es bedarf erst einer sorgfältigen Erklärung, dass er mit dem Gnosticismus im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nichts zu thun habe, auch nicht als dessen Negation. Wenn man uns dann sagt, Agnosticismus komme nicht von Gnosticismus, sondern eigentlich von ἄγνωστος, dem unbekannten Gotte, der, wie der hl. Paulus berichtet, in Athen einen Altar hatte[3]), so wird der Ausdruck dadurch um nichts besser und annehmbarer. Denn der Agnosticismus leugnet weder noch behauptet er die Existenz eines

1) Huxley, Hume I, 60.

2) Cic. De Nat. Deor. I, 1: De qua (religione) tam variae sunt doctissimorum sententiae, ut magno argumento esse debeat, causam id est principium philosophiae, esse inscientiam, prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse. Quid est enim temeritate turpius? aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia quam aut falsum sentire aut quod non satis explorate perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione defendere?

3) Über Fimbulty, den unbekannten Gott der Celten, vgl. Hibbert Lectures von John Rhys p. 613. In den babylonischen Psalmen kehren fortwährend Ausdrücke wieder wie: Zu dem Gotte, der erkannt ist und der unerkannt, zu der Göttin, die erkannt ist und die unerkannt, richte ich empor mein Gebet. Vgl. Hibbert Lectures von Sayce pp. 212. 304. 349. Auch in Ägypten begegnen uns Götter und Göttinnen ohne Namen in Anrufungen wie O', ihr Götter und Göttinnen alle, die da ohne Namen, laßt ein Kind an meiner Stelle stets zurück, dass es den Namen meines Hauses weiterpflanze. Vgl. Le Page Renouf, Hibbert Lectures p. 141.

Gottes. Dagegen ist ein Gott, der einen Altar hat, ein ganz realer Gott, mag man auch sagen, dass er von den Menschen nicht erkannt werden könne.

Plutarch in seiner Abhandlung über den Aberglauben sagt für Agnosticismus Agnoia oder Amathia und behauptet, sie teile sich im allgemeinen in zwei Richtungen und führe entweder zum Atheismus (*ἀθεότης*) oder zum Aberglauben (*δεισιδαιμονία*).[1] Der Agnosticismus ist also jedenfalls keine neuere Erfindung. Wollen wir eine Antwort darauf haben, so können wir sie in den Schriften eines Mannes finden, der oft nicht nur für einen Agnostiker, sondern auch für einen Atheisten gehalten worden ist.

Es ist Goethe, der sagt. Das schönste Glück des denkenden Menschen ist das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.

Die epikureische Ansicht von den Göttern.

Eine andere Anschauung, die ebenfalls modern zu sein scheint, nämlich die Theorie, dass die Natur, sobald sie einmal vorhanden und in Wirksamkeit sei, ihren eigenen Gesetzen folge und die Menschen ihrem Schicksal überlassen blieben, ist eines der besterörterten Probleme der Epikureer, sowohl in Griechenland wie in Rom. Die Verse, die Cicero dem Ennius zuschreibt, sind wohlbekannt. Stets sprach ich es aus und bleibe dabei, dass der himmlischen Götter Geschlecht existiert. Aber ich glaube, nicht kümmern sie sich um das Treiben des Menschengeschlechts. Denn wenn sie es thäten, dürfte den Guten es gut, dem Schlechten es schlecht ergehen, was jetzt nicht der Fall.[2]

1). Plut. De Superstitione I, 1 *Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ῥυείσης, το μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σλκηροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δὲ ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἁπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν.*

2) Dic. de Div. II, 50

Ego deum genus esse semper dixi et dicam coelitum,
Sed eos non curare opinor, quid agat hominum genus,
Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.

Zufall und Zweck. Darwin.

Dieser epikureische Begriff von der Gottheit ist gegenwärtig die vorherrschende Anschauung auf dem rechten Flügel der Darwinianer. Darwin selbst hielt bekanntlich an der Idee eines Schöpfers fest. Er beansprucht aber für ihn nichts weiter, als dass er einige wenigen Stammformen geschaffen habe, die sich selbst überlassen in andere und notwendige Formen entwickelten. Er sah in der wirklichen Welt nicht die Verwirklichung eines immer und überall vorhandenen göttlichen Gedankens und Willens, sondern das Resultat dessen, was er natürliche Zuchtwahl, das Überleben des Tauglichsten u. s. w. nannte. Ob zwischen dem alten Kampfe ums Dasein und dem Überleben des Tauglichsten und Stärksten, zwischen Zufall und natürlicher Zuchtwahl ein Unterschied sei, hängt von der Definition dieser Ausdrücke ab, und kein Ausdruck muss sorgfältiger definiert werden als natürliche Zuchtwahl, wofern wir diesen Ausdruck nicht mit dem Herzog von Argyll als einen Widerspruch in sich selbst verwerfen. Denn nach gewöhnlicher Anschauung setzt Auswahl immer einen, der auswählt, voraus, und wenn die Natur auswählen kann, so ist sicher die Frage berechtigt, ob diese auswählende und unterscheidende Natur als Persönlichkeit aufgefasst werden kann. Jedenfalls aber ist die Frage. Zufall oder Zweck? schon vorher von Leuten erörtert worden, die uns ebenbürtig waren, und die Schwierigkeiten, welche sich bei dem Glauben an Götter, die sich um nichts kümmern, ergeben, sind so ausführlich von ihnen erläutert worden, dass die dabei gewonnene Erfahrung nicht ignoriert werden sollte, wenn die Diskussion über diese alte Frage von neuem eröffnet werden soll.

Auch hier verdienen Goethes Worte zum wenigsten ebenso viel Beachtung, wie der Ausspruch des Epikur oder Lukrez, wenn er meint, Gott ruhe nicht aus nach den sechs Schöpfungstagen, sondern wirke und schaffe weiter wie am ersten Tag.

Atheismus.

Auch der Atheismus ist bekanntlich keine Erfindung von gestern, wenngleich kaum bekannt zu sein scheint, wie früh er bereits in der Geschichte der Religion vorkommt. In den Hymnen des Veda können wir den Ursprung der arischen Götter, den thatsächlichen Übergang von Naturerscheinungen in Naturgötter noch beobachten. Aber auch da erheben sich schon Zweifel und die alten Dichter fragen sich urplötzlich, ob es denn wirklich solche Wesen wie die Devas gebe. In einem bekannten Hymnus des Rigveda äußert ein Dichter seine Zweifel an der wirklichen Existenz Indras, des Hauptgottes der vedischen Indier.

Derselbe Zweifel an der wirklichen Existenz solcher Götter wie Indra, die durch die Vereinigung aller möglichen mißverstandenen Legenden auf ihren Namen zu unmöglichen Wesen geworden waren, kehrt in der vedischen Litteratur immer wieder. Aber wir müssen uns stets gegenwärtig halten, dass die Existenz Indras oder Jupiters zu bezweifeln oder zu leugnen noch kein Atheismus ist, sondern durch einen besonderen Namen, nämlich Adevismus, davon unterschieden werden sollte. Die ersten Christen wurden ἄθεοι genannt, weil sie weder wie die Griechen noch wie die Juden glaubten. Spinoza wurde ein Atheist genannt, weil sein Begriff von Gott sich nicht mit dem Begriffe von Jehova deckte, sondern weiter war. Die Reformatoren nannte man Atheisten, weil sie weder der Mutter Christi noch den Heiligen besondere Verehrung erweisen wollten. Dies ist jedoch kein Atheismus im wahren Sinne des Wortes. Hätte uns die historische Religionsforschung nur dies eine gelehrt, dass wir diejenigen, welche nicht an unseren Gott glauben, deshalb noch nicht Atheisten nennen dürfen, so hätte sie thatsächlich etwas Gutes gestiftet und die Flammen manches Autodafé's gelöscht.

Anschauliche Erkenntnis von den Göttern.

Wenn ferner eine andere Schule der neueren Philosophie bei ihrem Forschen nach absoluter Erkenntnis getäuscht, das

Schauen als die wahre Grundlage der religiösen Erkenntnis proklamiert, so ist auch diese Auffassung bereits in den vedischen Hymnen angedeutet. In einem Hymnus an Varu*n*a[1]) hebt der Dichter mit dem Bekenntnis an, dass er die Werke Varu*n*as verabsäumt und gegen seine Gesetze verstoßen habe. Er fleht seine Verzeihung an. Er beruft sich zu seiner Entschuldigung auf die Schwäche der menschlichen Natur. Er bittet den Tod, den Lohn für seine Sünden, von ihm abzuwenden. Meine Gedanken, sagt er[2]), gehen zu ihm empor wie die Kühe auf die Weide gehen. Dann ruft er plötzlich aus: Sah ich ihn je den Allsichtbaren? Sah ich seinen Wagen auf Erden? Ja, er hat gehört mein Flehen.

In einem anderen Hymnus[3]), in welchem der Dichter zuerst seine Zweifel an der Existenz des großen Gottes Indra geäußert hatte, weil ihn noch Niemand jemals gesehen habe, führt er Indra selbst unmittelbar redend ein mit den Worten:[4]) Hier bin ich, Sänger, sieh mich hier. An Macht überrage ich alles Geborene.

Hier haben wir das Schauen des Göttlichen in seiner ursprünglichsten Form. Diese Auffassung entwickelt sich weiter und tritt besonders in der späteren theologischen und philosophischen Litteratur der Indier hervor. Wie im alten Testamente wird auch im Veda der Dichter der Rischi, als Seher, nicht als Verfasser der Gedichte aufgefasst. Seine Gedichte wurden gottgegeben[5]) oder die Götter seine Freunde und Helfer genannt.

Die philosophische Behandlung der Fragen.

In den philosophischen Systemen späterer Zeit wird die Frage sehr ausführlich erörtert, ob wir das Schauen als eine

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 332.
2) Rv. I, 25, 16.
3) Rv. VIII, 10.
4) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 347.
5) A. a. O. S. 158.

Art des Vorstellens neben den gewöhnlichen sinnlichen Vorstellungen zulassen sollen oder nicht.

Einige Auszüge aus den Sâṅkhya-sûtras, einem der sechs anerkannten Systemen der indischen Philosophie, werden Ihnen zeigen, wie klein die Welt des Denkens eigentlich ist, wie genau dieselben Schwierigkeiten, die uns heute beunruhigen und quälen, auch die Geister der Gymnosophisten an den Ufern des Ganges beunruhigt und gequält haben. Kapila, der vermutliche Autor der Sâṅkhya-Philosophie, nimmt drei Arten der Gewissheit an, nichts weiter, nämlich pratyaksha, die sinnliche Vorstellung oder den Augenschein, anumâna, den Schluss oder die Folgerung, und *s*abda, das Wort, besonders das heilige Wort oder den Veda.[1]) Sie sehen also, dass diese Philosophie, wenn sie auch im Verdachte steht, atheistisch zu sein, orthodox zu erscheinen sich bemüht. Sie geht von der Definition der Vorstellung oder der Gewissheit der Sinne aus mittels des folgenden Aphorismus (I, 90): Vorstellen ist das genaue Wahrnehmen, welches die Form dessen, womit es in Berührung kommt, abzeichnet.

Der Verfasser geht dann dazu über, seine Definition der sinnlichen Vorstellung gegen jene zu verteidigen, die einwenden, dass sie nicht weit genug sei, weil sie die Vorstellungen der Yogins d. h. der Leute, welche es durch Fasten und andere Arten der Buße zu exstatischen Visionen gebracht haben, nicht einschließe.

Kapila erwidert, diese Vorstellungen der Yogins seien keine Vorstellungen von äußeren Dingen, mit welchen ihre Sinne in Berührung gekommen sein könnten. Nähme man aber an, die Yogins könnten in ihrem Zustand der Exstase Vorstellungen haben, die sich aus dem Kontakte mit geheimnisvoll verborgenen oder unsichtbaren Dingen oder mit Dingen, die als vergangen oder zukünftig, aber nicht als gegenwärtig existierten, ergäben[2]), so wäre seine Definition eben grade weit genug, sie mitzuumfassen.

1) Sâṅkhya-sûtras I, 3. Vgl. R Garbe, Die Theorie der indischen Rationalisten 1888.

2) Yoga-sûtras III, 16.

Kapila begegnet dann weiter einem anderen Einwande. Die Kritiker seiner Definition der sinnlichen Vorstellung scheinen ihn darauf hingewiesen zu haben, dass seine Definition nicht weit genug sei, um die exstatischen Visionen, die Îsvara, den Herrn, zum Mittelpunkte haben, miteinzuschließen. Einige Yogins müssen sich auf solche Visionen berufen haben, die sie angeblich auf Grund eines dem sinnlichen Vorstellen ähnlichen Vorgangs gehabt hatten.[1]) Kapila lehnt es jedoch ab, sich auf solche Einwände einzulassen oder seine Definition dementsprechend abzuändern, weil, wie er sagt, die Existenz eines solchen höchsten Herrn niemals erwiesen worden sei.[2]) Nach seiner Ansicht wäre der Begriff eines Îsvara oder höchsten Herrn, wie ihn die Yogins definieren, ein Widerspruch in sich selbst[3]); er lasse sich, worauf er in einem folgenden Kapitel hinweist[4]), durch die Gewissheit der Sinne, durch Induktion oder Offenbarung nicht beweisen.[5])

Damit leugnet er nicht die Existenz eines höchsten Herrn, er bestreitet nur die Existenz eines solchen höchsten Herrn, wie die Yogins sie behaupten, nämlich eines Wesens, das in den Bereich unserer Sinne treten und in exstatischen Visionen vorgestellt werden könne.[6])

Die Vision in der Bhagavadgîtâ.

Wie mächtig der Glaube an solche exstatische Visionen von der Gottheit in der indischen Philosophie war, ersehen

1) Yoga-sûtras II, 44—45.

2) Sâṅkhya-sûtras I, 92.

3) A. a. O. I, 95. 4) V, 10.

5) Der Kommentator sagt Îsvare tâvat pratyaksham nâstîtyanumânasabdâv eva pramâne vaktavye, te ka na sambhavata ity arthah. Meine Erklärung von Sûtra I, 92 war also die richtige, nicht die von Ballantyne und Cowell, welche annehmen, Kapila beziehe sich auf die Vorstellungen, die Îsvara selbst habe.

6) Ballantyne übersetzt, die Existenz irgend eines höchsten Herrn ist nicht erwiesen. Allein Kapila bezieht seine Bemerkung nur auf den Îsvara der Yoga-Philosophie und der Kommentator warnt uns vor der Annahme, als leugne Kapila überhaupt die Existenz eines höchsten Herrn. Vgl. auch Yoga-sûtras I, 23f. und Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VII, 304.

wir aus der berühmten Episode in der **Bhagavadgîtâ**, wo K*ri*sch*n*a in seiner wahren Natur den Augen des Ar*g*una erscheint.

Ar*g*una sprach zu K*ri*sch*n*a [1]): »Durch dich habe ich von der Erschaffung und dem Untergang der Dinge und auch von deiner unermesslichen Majestät vernommen. O höchster Herr, zu schauen wünsche ich nun deine göttliche Gestalt. Wenn du glaubst, o Herr, dass ich den Anblick ertragen kann, so zeige mir, o Herrscher der Besitzer geheimnisvoller Kräfte, deine unermessliche Gestalt«.

Die Gottheit erwidert. »Zu Hunderten und zu Tausenden schau meine Gestalten, die mannigfaltigen, göttlichen. Schau Wunder ohne Zahl, die nie vorher gesehen Schau heut' die ganze Welt in meinem Körper. Aber mit diesem deinem Menschenauge wirst du mich nicht zu schauen vermögen. Ein göttlich Auge gebe ich dir«.

Nach diesen Worten zeigte der grosse Herr ihm seine erhabenste göttliche Gestalt. Wenn am Himmel der Glanz von tausend Sonnen mit einem Male hervorbräche, so möchte er wohl dem Glanze dieses einen Mächtigen gleichen.

Darauf sprach Ar*g*una: »O Gott, ich schau die Götter in deinem Leibe, auch all die Gruppen mannigfaltiger Wesen; und Brahman den Herrn, sitzend auf seinem Lotussitze, und all die klugen und heiligen Schlangen. Ich sehe dich in zahllosen Gestalten, allseits mit vielen Armen, Brüsten, Händen, Augen. O Herr der Welt, o Allgestaltiger! Ich sehe nicht Ende noch Mitte noch Anfang von dir. Ich sehe dich die Krone tragen und die Keule und die Diskusscheibe — eine Fülle der Herrlichkeit, strahlend nach allen Seiten, schwer anzuschauen, ringsum leuchtend wie flammendes Sonnenfeuer, und ohne Grenzen. Ich glaube, du bist das ewige Wesen. Ich sehe dich wie du den Mond und die Sonne zu Augen hast, mit einem Munde wie loderndes Feuer, mit deinem

1) Bhagavadgîtâ translated by Telang. Sacred Books of the East VIII, 92. Ich habe den Auszug abgekürzt und so dem Verständnis näher zu bringen versucht.

Strahlenglanze die Welt erwärmend. Den Raum zwischen Himmel und Erde und alle Himmelsgegenden durchdringest und erfüllest du allein. Beim Anblick deiner wunderbaren und schrecklichen Gestalt erzittern die drei Welten«.

Im Sanskrit klingt dies Alles höchst erhaben und großartig. Die Vision geht vorüber. K*r*isch*n*a nimmt seine menschliche Gestalt wieder an. »Niemand«, sagt er, »kann mich schauen in solcher Gestalt als du; nicht verhilft ihm dazu das Vedastudium, nicht Opfer noch Gaben noch heilige Werke, nicht harte Bußen. Sei nicht erschreckt und nicht verwirrt über meine Gestalt, furchtbar wie du sie sahst. Furchtlos und mit freudigem Herzen schau mich jetzt wieder in meiner alten Gestalt«.

Die Visionen der heiligen Theresia und auch modernerer Heiligen sind diesen älteren Visionen indischer Heroen so ähnlich, dass wir kaum fehlgehen werden, wenn wir sie beide auf dieselbe Quelle zurückführen und beide mit derselben Nachsicht behandeln.

Offenbarung.

In enger Verbindung mit dieser Frage nach der Möglichkeit einer anschaulichen Erkenntnis Gottes steht noch eine andere Frage, die uns immer wieder bei unseren Wanderungen durch die Religionsgeschichte begegnet und die augenblicklich heftig und hitzig erörtert wird, die Frage nämlich nach der Möglichkeit einer Offenbarung, einer Mitteilung der göttlichen oder absoluten Wahrheit an die Menschen. Im Veda wird die Einwirkung der Götter, unter deren Eingebung die Dichter sangen, einfach als gegeben angenommen. Von den Göttern heißt es, dass sie das Gemüt der Dichter anregten und empfindlicher stimmten,[1] schließlich wurden die Götter selbst Seher oder Dichter genannt. Nachdem die vedische Religion in ein System gebracht worden war und gegen die Zweifel von

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 158; Rv. VI, 47, 10; I, 31, 1.

Freund und Feind verteidigt werden musste, arbeiteten die Brahmanen eine philosophische Apologetik aus, die meiner Ansicht nach an Feinheit und Schärfe von keiner anderen Apologie einer unter göttlichen Eingebung verfassten Schrift übertroffen wird. Nach dieser Anschauung ist der ganze Veda göttlichen Ursprungs und daher über alle Zweifel erhaben. Man sah darin nicht Menschenwerk, sondern die von gottbegeisterten Dichtern geschaute Wahrheit. Man nahm an, er habe von Ewigkeit her existiert und liege seinem Charakter nach soweit vor aller geschichtlichen Zeit, dass die Namen wirklicher Könige und Städte, die etwa unglücklicherweise in einigen Hymnen vorkamen, weginterpretiert wurden, als bedeuteten sie etwas ganz Anderes.

Geschichtliche Spuren im Veda.

Wir finden z. B. im Rigveda III, 53, 14 die folgenden Verse:

Kím te k*r*í*n*vanti Kî́ka*t*eshu gấva*h*, na â*s*íram duhré ná tapanti gharmám,

Ấ na*h* bhara Prámagandasya véda*h*, Nai*k*a*s*âkhám maghavan randhaya na*h*.

Das heißt

Was thun bei den Kîka*t*ern deine Kühe? nicht spenden sie Milch, nicht heizen sie den Kessel;

Bring uns her den Reichtum des Pramaganda, unterwirf, o Maghavan, den Nai*k*asâkha!

Die Kîka*t*er sind augenscheinlich ein Volk, das den Indra nicht verehrte. Sie zu unterwerfen wird Indra angerufen. Der Name findet sich im Rigveda sonst nicht mehr. Aber es soll der alte Name von Magadha oder Behar am Ganges gewesen sein, von wo später der Buddhismus seinen Ausgang nahm. Nach Anderen wurde eigentlich nur der nördliche Teil von Behar Magadha genannt, während der südliche Kîka*t*a hieß.[1]) Wie dem aber auch sein mag, sie müssen ein wirk-

1) Vgl. J. Bird, Historical Researches, p. 2

liches Volk und Pramaganda ein wirklicher König gewesen sein, und Nai*k*asâkha muss, auch wenn das Wort nach Ludwig ursprünglich von niederer Geburt bedeutete, sich auf irgend eine geschichtliche Persönlichkeit bezogen haben. Alles dies wird jedoch von den orthodoxen Theologen geleugnet. Wäre dem so, sagen sie, dann wäre ja der Veda nicht nitya, ewig, oder wie wir sagen würden, vorgeschichtlich. Man habe zwar gesagt, der Veda sei nicht göttlichen, sondern menschlichen Ursprungs; und wie das Mahâbhârata von Vyâsa, das Râmâya*n*a von Valmîki, der Raghuva*m*sa von Kalidâsa, so sei auch das Kâ*th*aka, Kauthuma und Taittirîyaka, welches Teile des Veda sind, von Ka*th*a, Kuthuma und Tittiri verfasst worden. Sollten diese Namen aber auch nur bedeuten, dass die Familien des Ka*th*a, Kuthuma und Tittiri im überkommenen Besitz dieser Teile des Veda gewesen seien, so werde doch durch die Thatsache allein, dass historische und wirkliche Personen im Veda vorkommen, schon ausreichend bewiesen, dass der Veda nicht für vorgeschichtlich gelten könne. Nun fänden sich darin auch Stellen wie »Babara, der Nachkomme des Pravahana, wünschte« oder »Kusurubindu, der Nachkomme des Uddâlaka, wünschte« u. a. Der Veda müsse also wie alles Andere, was existiere, einmal einen Anfang gehabt haben«. Soweit die Gegner, welche leugnen, dass der Veda von Ewigkeit her existiere.

Dies wird jedoch Alles von *G*aimini, dem Vertreter der extrem-orthodoxen Philosophie in Indien, entschieden zurückgewiesen. Im Anfang, sagt er, war das Wort des Veda; es existierte vor allen anderen Wörtern, also auch vor Wörtern wie Ka*th*a, Kuthuma, Tittiri u. a Die Titel bestimmter Teile des Veda wie Kâ*th*aka, Kauthuma, Taittirîyaka u. s. w. enthalten also nur die Namen derer, die den Veda durch mündliche Überlieferung weiter fortpflanzten. Was Namen wie Babara, den Sohn des Pravahana anbelangt, so dürfen sie nicht für Namen historischer Persönlichkeiten genommen werden; sondern Babara ist eigentlich nur ein anderer Name von Vâyu, dem Winde, der einen Laut ähnlich wie babara

hervorbringt und dessen Natur es ist, die Dinge fort oder vor sich her zu treiben, woher er denn pravahana (provehere) genannt wurde. In dieser Weise sollten alle anderen historischen und geographischen Namen etymologisch, nicht historisch erklärt werden«.

Dies ist nur eine kleine Probe dafür, was die Theologie, wenn sie apologetisch wird, fertig bringen kann und lange vor unserer Zeit fertig bringen konnte. Wir können daraus ersehen, was ursprünglich mit Ausdrücken wie gottgegeben, gottbegeistert, Sruti d. i. das Gehörte, Offenbarung d. i. das Eröffnete gemeint war und was aus diesen Worten später gemacht wurde. Das Gefühl von einer überwältigenden Wahrheit führte zur Annahme einer Offenbarung. Während jedoch anfangs die Wahrheit die Offenbarung schuf, sollte später umgekehrt die Offenbarung Wahrheit schaffen. Wenn wir diesen Vorgang überall in der Welt wahrnehmen, wenn wir den psychologischen Process, der in der natürlichsten Weise zum Glauben an übernatürliche Eingebung führt, beobachten können, so wird man schwerlich behaupten wollen, das historische Studium der Religion könne zwar für den Altertumsforscher nützlich sein, aber zur Lösung der brennenden Tagesfragen nichts beitragen. Indess will ich mich hier nicht weiter darauf einlassen. Für jetzt wünsche ich nur nachzuweisen, dass ein historisches Studium der Religionen der Welt den einen grossen Vorzug hat, dass es uns mit den alten Problemen der Religionsphilosophie vertraut macht und uns ihnen in ihrer modernen Form furchtloser und unbefangener näher treten lässt

Die alten Probleme in ihrer einfacheren Gestalt.

Das historische Studium zeigt uns auch die verschiedenen Wandlungen und Entwickelungsstufen, welche viele dieser Probleme durchgemacht haben, ehe sie ihre gegenwärtige Form erhielten; es gibt uns eine andere, höchst wichtige Lehre, dass wir nämlich bei dem Versuche, diese Probleme zu lösen, sie nicht ausschließlich in ihrer modernen Form mit all den

verwickelten Schwierigkeiten, die sie uns in ihrer oft dunkeln metaphysischen Einkleidung bieten, betrachten dürfen, sondern dass wir die Lösung versuchen müssen, indem wir sie soweit wie möglich auf ihren Ursprung und ihre einfachste Form zurückverfolgen.

Mit den religiösen Problemen verhält es sich ebenso wie mit den Problemen der Sprache. Wer könnte die Sprache erklären, wenn ihm nur die heutigen Sprachen bekannt wären? Wüssten wir von dem Englischen nichts weiter, als dass es aus ungefähr 250 000 Wörtern besteht, von denen viele oft die verschiedensten Bedeutungen, andere wieder eine und dieselbe Bedeutung haben, und wäre uns seine ganze Vorgeschichte unbekannt, so könnten selbst die Weisesten von uns nichts weiter sagen, als was Plato im Kratylus sagt, dass nämlich die Sprache unmöglich von Menschen erfunden sein könne.[1]) Und sollte nun der Umstand, dass wir den einfachen Process durchschauen, durch welchen der Mensch die Sprache wo nicht erfunden, so doch jedenfalls sich erarbeitet und weiter ausgebildet hat, die Sprache in schlechterem Lichte erscheinen lassen, weil sie nicht von den Göttern erfunden wurde, oder sollte der Mensch an Würde einbüßen, weil er von den Göttern nicht mit einer fertigen Sprache beschenkt wurde? Ich glaube es nicht und bin auch hinsichtlich der Religion derselben Ansicht. Wenn wir sehen, von welch' natürlichen Gefühlen und einfachen Empfindungen die Religion ausgeht, wenn wir dann ihre weitere Entwickelung verfolgen, bis sie ihre spätere vollkommene oder jedenfalls vollständige Form erhielt, so werden wir es schwerlich für eine Entwürdigung der Religion halten, wenn wir sie für das kostbarste Produkt des Menschengeistes erklären, noch

1) Rousseau macht dasselbe Geständnis. »Quant à moi« schreibt er, »effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra d'entreprendre la discussion de ce difficile problème«. Vgl. De Bonald, Recherches Philosophiques p. 117.

werden wir uns einreden, der Mensch habe von seiner Menschenwürde eingebüßt, weil die Götter am Tage seiner Geburt nicht vom Himmel herabstiegen und ihn mit einer fertigen Religion, mit bestimmtem Glaubensbekenntnis und fertigen Glaubensartikeln beschenkten, sondern ihn sich entwickeln ließen und auf eigene Füße stellten, damit er seine eigenen Schlachten schlage im Kampfe für die Wahrheit.

Zehnte Vorlesung.

Das vergleichende Studium der religiösen Probleme.

Das Problem der Schöpfung.

Verfolgen wir ein und dasselbe Problem zuerst in dem heißentbrannten Widerstreit der Meinungen unserer Zeit und betrachten wir es dann von einer höheren Warte aus, die uns seinen historischen Entwickelungsgang in all seinen mannigfaltigen äußeren Erscheinungsformen zu beobachten erlaubt, so fällt es uns oft nicht leicht zu glauben, dass es eigentlich ein und dasselbe Problem sei. Und doch, wenn uns die Geschichte irgend Etwas lehrt, so lehrt sie uns, dass Kontinuität herrscht, sowohl in dem Wachstum des Denkens wie in dem Wachstum der Sprache.

Betrachten wir das Problem der Schöpfung. Die Frage, die der vedische Dichter aufwarf[1]) »Was war der Wald, was war der Baum, aus dem sie Erde und Himmel fest gezimmert?« ist eigentlich dieselbe Frage, welche auch wir stellen, und die von Jahrhundert zu Jahrhundert so vielfache Beantwortung gefunden hat und weiter beantwortet werden wird, solange Himmel und Erde stehen. Allerdings würden diese alten Fragesteller uns schwerlich verstehen, wollten wir versuchen, sie mit der Kant-Laplace'schen Nebeltheorie zufrieden zu stellen oder mit Lyalls Erklärung der Erdrinde oder mit Huxleys Erklärung des Übergangs des anorganischen in das

1) Rv. X, 31, 7.

organische Protoplasma. Allein ihre Frage war ganz dieselbe, und was sie Holz nannten, woraus Himmel und Erde gezimmert worden, war nur ein anderer Name für ὕλη oder materies, Holz, Baumaterial, Materie d. h. das was der phänomenalen Welt, wie sie unseren Augen erscheint, zu Grunde liegt oder ihre Voraussetzung bildet.

Die Logik der Thatsachen.

Man ist bisweilen geradezu überrascht, nachdem man die feinsten Gewebe der Philosophie, wie den sogenannten kosmologischen, ontologischen und teleologischen Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens aufzulösen und aufzuknoten versucht hat, wenn man sich die Frage vorlegt, was würden jene alten Fragesteller, die zuerst nach Gott fragten und suchten, zu diesen Beweisen gesagt haben? Sie würden schwerlich die Sprache verstanden haben, in welche sie jetzt eingekleidet sind, und wollten wir versuchen, sie z. B. in das vedische Sanskrit zu übertragen, so würde der Versuch vollständig misslingen. Und doch sind wir die Nachkommen dieser vedischen Dichter, ihre Sprache ist wesentlich unsere Sprache, ihre Gedanken sind wesentlich unsere Gedanken, die Welt, in der wir leben, ist ganz dieselbe wie ihre arische Heimat, und mögen auch sonst in anderen Zweigen des Wissens neue Entdeckungen gemacht worden sein, neue Thatsachen sind seit ihrer Zeit nicht entdeckt worden, die uns diese alte und doch immer neue Frage, ob es einen Urheber der Welt, ob es einen Schöpfer und Gott gibt, beantworten helfen könnten.

Dass die drei berühmten Beweise, der kosmologische, ontologische und teleologische, vor dem Richterstuhle der formalen Logik nicht bestehen können, mag zugegeben werden. Aber mit Recht hat man gesagt[1]), dass diese Beweise als eine Analyse der unbewussten und stillschweigend innewirkenden Logik der Religion hohen Wert haben, insofern sie uns die einzelnen Stadien des Processes aufdecken, durch welchen

1) Caird, Philosophy of Religion p. 133.

sich der Menschengeist zur Erkenntnis Gottes erhebt und darin die höchste Vollendung seiner eigenen Natur findet«. Wir dürfen uns nicht einbilden, dass der Glaube an Gott auf einem scharfsinnigen Syllogismus beruht. Neben der Logik des Philosophen gibt es auch noch eine Logik der Thatsachen oder eine Logik der Geschichte, und wo anders können wir diese Thatsachen oder die einzelnen Phasen dieses Processes, durch welchen der Menschengeist sich allmählich und unaufhaltsam zur Erkenntnis Gottes erhob, finden als in der Geschichte der Religionen?

Kosmologischer Beweis.

Der kosmologische Beweis oder der Beweis a contingentia mundi lässt sich in der Sprache des neunzehnten Jahrhunderts in folgenden Worten zusammenfassen: »Der Menschengeist erhebt sich von der Vorstellung des vergänglichen, zufälligen, endlichen Charakters der Welt zum Begriffe eines unbedingt notwendigen oder unendlichen Wesens«.[1])

Es ist klar, dass der Beweis in dieser Form den Begriff eines arischen Wilden ebenso übersteigen würde, wie er den Begriff eines Kindes der Kinderstube und thatsächlich den Begriff der Mehrzahl der heutigen Menschen übersteigt.

Arische Wilde.

Aber bei all diesen Fragen müssen wir mit eben diesen arischen Wilden rechnen. Sie begannen das Werk, welches wir fortsetzen und zwischen ihnen und uns gibt es keine Lücke. Denn die Kette der Sprache d. h. des Denkens ist in allen ihren Gliedern vollständig und lückenlos vom Sanskrit bis zum Englischen oder Neuhochdeutschen. Gerade aus den Annalen der Sprache können wir uns einigermaßen ein Bild von der ältesten Periode des arischen Lebens machen, und selbst in dieser ältesten Periode finden wir Namen für Himmelsvater, für glänzende und himmlische Wesen, ja, wie Sie sich erinnern werden, selbst für Glauben.

1) Caird, a. a. O. p. 153.

Aber gerade aus diesem Grunde hat man diese Periode arischer Sprache und arischen Denkens als durchaus modern charakterisiert. Von dem eigentlichen arischen Wilden hat uns Professor Huxley ein ganz anderes Bild entworfen. In seinem »Kampfe ums Dasein; ein Programm«, sagt er: »In dem Kreise der Erscheinungen, den uns das Leben des Menschen als lebendes Wesen (animal) darstellt, lässt sich ein sittlicher Zweck ebensowenig erkennen wie in den Lebenserscheinungen des Wolfes und des Wildes. Wie unvollständig die Überreste des vorgeschichtlichen Menschen auch sein mögen, das Beweismaterial, welches sie uns klar an die Hand geben, drängt zu dem Schlusse, dass die Menschen Tausende und aber Tausende von Jahren vor dem Ursprunge der ältesten bekannten Civilisationen Wilde von sehr niedrigem Typus waren. Sie kämpften mit ihren Feinden und Mitbewerbern; sie plünderten, was schwächer oder weniger gewandt und verschlagen war wie sie selbst. Sie wurden geboren, vermehrten sich ohne Beschränkung und starben Tausende von Generationen hindurch neben dem Mammut, dem Auerochsen, dem Löwen und der Hyäne, deren Leben sich auf dieselbe Weise abspielte. Aus moralischen Gründen waren sie nicht mehr zu loben oder zu tadeln als ihre weniger aufgerichteten und haarigeren Heimatgenossen. Wie unter diesen, so gingen auch unter den Urmenschen die schwächsten und unbeholfensten zu Grunde, während die zähsten und schlausten, die, welche zum Kampfe mit den umgebenden Verhältnissen am tauglichsten, in anderem Sinne aber nicht die besten waren, überlebten. Leben war ein unaufhörlicher freier Kampf und jenseits der enggezogenen, zeitweiligen Schranken der Familie war der Hobbes'sche Krieg des Einzelnen gegen alle der normale Zustand des Daseins. Die Species Mensch trieb und zappelte wie die anderen mitten in dem allgemeinen Strome der Entwickelung und hielt den Kopf über Wasser, so gut es eben ging, ohne an das Woher oder Wohin zu denken«.

Obgleich dieses Bild, welches Professor Huxley von dem Zustande der Menschen vor Tausenden von Generationen

entwirft, hauptsächlich auf induktiver Phantasie beruht, so will ich es doch bereitwillig hinnehmen. Je wilder, stumpfsinniger und unbeholfener der homo sapiens anfänglich war, um so wunderbarer erscheinen uns die Fähigkeiten, die wenn auch unentwickelt von Anfang an in ihm gelegen haben müssen und die ihn schließlich zu der Stufe emporsteigen ließen, auf welcher wir ihn in seinen erleuchteten und leitenden Vertretern unserer Zeit vorfinden. Denn mag er sich nun die Frage nach dem Woher und Wohin vorgelegt haben, während er noch mit seinen weniger aufgerichteten Heimatgenossen, dem Mammut, dem Auerochsen, dem Löwen und der Hyäne, zwischen den Flechten der Eisfelder seine Nahrung suchte, oder mag er sich erst während der folgenden Perioden diese Frage gestellt haben, sicher ist, dass er sie gestellt hat, dass er allein sie gestellt und dass er allein nach einer Antwort gesucht hat, die er schließlich in dem sogenannten kosmologischen Beweise fand.

Warum?

Jene Frage mag immerhin unlogisch sein und jeder Versuch, sie zu beantworten, noch unlogischer erscheinen. Aber warum will man nicht sehen, dass die Thatsache, dass eine solche Frage überhaupt gestellt wurde und zwar zu einer Zeit, als es noch keine Bibel, kein Glaubensbekenntnis, kein Dogma gab, uns zu ernstem Nachdenken veranlassen sollte? Warum legte sich der Mensch allein von all seinen haarigen Heimatgenossen diese Frage nach dem Woher vor? Warum erstaunte er, wo dies sonst kein anderes Wesen that? Warum war er nicht zufrieden, seine Bedürfnisse zu befriedigen und sich seines Lebens zu freuen wie seine Mitgeschöpfe, das Mammut, der Auerochs, der Löwe und die Hyäne? Können wir uns je vorstellen, dass eines dieser Geschöpfe sich fragte: »Wer ist mein Vater? Wer war mein Großvater? mein Urgroßvater? mein Ur-Urgroßvater? der Vater aller Väter? unser Vater im Himmel?« Können wir uns vorstellen, dass selbst das vollkommenste Exemplar des sogenannten Pithekanthropos oder

Affenmenschen die Frage laut werden ließ: »Woher diese Welt?« Dennoch wird in den ältesten Überresten menschlichen Denkens, in den Hymnen des Rigveda diese Frage aufgeworfen. Ich kann mich hier nicht auf die Frage einlassen, wie weit die Hymnen des Rigveda alt oder verhältnismäßig jung sind. Sie mögen so modern sein wie sie wollen, für den Geschichtsforscher repräsentieren sie das älteste menschliche Denken, das uns zugänglich ist. In diesem Rigveda nun, und ich gebe gern zu, in einem Hymnus, der im Vergleich zu anderen einen entschieden modernen Eindruck auf mich macht, fragt der Dichter: »Wer weiß es wohl, wer hat es hier verkündet, woher sie kam, woher sie stammt die mannigfaltige Schöpfung?« Dass sie irgend einen Ursprung hatte oder, wie wir sagen sollten, dass sie als zufällig etwas Nichtzufälliges voraussetzt, wird als gegeben angenommen. Einen kosmologischen Beweis gibt es noch nicht. Aber die Frage ist vorhanden, und meines Erachtens ist die Frage weit wichtiger als alle darauf gegebene Antworten. In dieser Frage, darin, dass sie gestellt werden konnte, liegt die eigentliche Bedeutung des kosmologischen Beweises. Der Mensch ist so geschaffen, dass er sich mit bloßen Vorstellungen nicht zufrieden geben kann, sondern sich die weitere Frage vorlegen muss »woher stammen sie?« Die Philosophen mögen uns sagen, die Frage sei höchst albern und unlogisch. Aber so wenig es ein Fehler der Nachtigall ist, dass sie singt, so wenig ist es ein Fehler des Menschen, dass er fragt »woher«. Keine Macht auf der Erde kann diese Frage hintanhalten, auch nicht die Logik. Die Antworten selbst sind, wie ich schon vorher bemerkte, weit weniger wichtig; aber sie sind nichtsdestoweniger interessant, da sie uns die historische Entwickelung des Menschengeistes zeigen als er sich der Frage nach dem Woher gegenüber sah.

Beantwortung der kosmologischen Frage.

Mannigfache, nach unserem Empfinden oft mehr oder weniger kindische Antworten sind auf diese Frage in Indien,

China, Palästina und Griechenland gegeben worden. Dabei ist wichtig, dass einige der ältesten Antworten nicht auf einen persönlichen Schöpfer, sondern auf Etwas kamen, was der jetzt sogenannten Entwickelungstheorie sehr ähnlich ist. In Indien wie in Griechenland vermutete man zuerst, dass aus dem Wasser Alles entstanden sei, dann sollte das Feuer, die Wärme und beliebige andere Elemente Urstoff gewesen sein. An einen Schöpfer dachte man noch nicht. Bisweilen wurde angenommen, wie von Heraklit, das Feuer sei das erste, daraus werde Wasser, daraus Erde und Luft.[1]) Wir sehen hier wieder, dass, was oft für sehr modern gilt, eigentlich eine sehr alte Theorie über den Ursprung der Welt ist, nämlich die Theorie der Entfaltung oder Emanation, die mit der Entwickelungstheorie nahe verwandt ist.

Emanation.

Wir können sie in ihrem Erscheinen, das sich von Jahrhundert zu Jahrhundert wiederholt, studieren.

Im Rigveda gehen die beiden Anschauungen, die von einer unerschaffenen, sich selbst entwickelnden Welt und die von einem Schöpfer oder Baumeister der Welt, neben einander her.

Die ersten Spuren eines Baumeisters oder Schöpfers der Welt finden wir in der vedischen Gottheit, die Tvash*t*ar, der Zimmermann, τέκτων, dann der Baumeister genannt wird. Er wird als ein geschickter Werkmeister beschrieben[2]), der gute oder geschickte Hände hat[3]), auch als ein Schmied, der dem Indra die Blitze schmiedet.[4]) Aber er ist auch der Baumeister der Welt, der alle Geschöpfe gebildet. So lesen wir Rv. III, 55, 19:

> Devas tvash*t*â savitâ vi*s*varûpa*h*
> Puposha pra*g*â*h* purudhâ *g*a*g*âna,
> Imâ *k*a vi*s*vâ bhuvanâni asya.

1) Heracliti Reliquiae ed. Bywater, XXI.
2) Rv. X, 53, 9: apasâm apastama*h*.
3) Rv. III, 54, 12 supâ*n*i; VI, 49, 9 sugabhasti.
4) Rv. I, 32, 2.

»Der Gott Tvash*t*ar, der vielgestaltige Beleber hat die Geschöpfe ernährt und erzeugt auf viele Weisen. Diese Welten alle sind sein eigen.«

Ferner Vâ*g*. Sa*m*h. XXIX, 9:

Tvash*t*â idam vi*s*vam bhuvanam *g*a*g*âna
»Tvash*t*ar hat diese ganze Welt erzeugt«.

Ein anderer Gott, der oft als der Schöpfer der Welt in den Vordergrund tritt, ist Vi*s*vakarman, wörtlich der Allwirker, der Alles Machende, der später Pra*g*âpati, der Herr der Geschöpfe heißt.[1]) Von ihm lesen wir Rv. X, 81, 2.

Was war die Veste, sagt, was war die Stufe.
Wo war sie und wie war sie wohl beschaffen,
Von wo die Erde zeugte und den Himmel
Mit Macht entrollte der allseh'nde Schöpfer?

Der ein'ge Gott, dess Augen, Mund und Arme,
Dess Füße auch zu schaun an allen Orten,
Er zeugte sie, mit Armen und mit Flügeln[2])
Den Himmel und die Erd' zusammenschmiedend.

Was war der Wald, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel fest gezimmert?[3])
Ihr Weisen forscht danach in eurem Geiste,
Worauf Er stand, als er die Welten stützte.

Bald jedoch kommt der Gedanke auf, dass alle diese Fragen unnütz seien und Niemand das Geheimnis der Schöpfung lösen könne. So schliesst der Dichter eben dieses Hymnus mit den Worten:

Ihn, der dies zeugte, werdet nie ihr kennen,
Denn zwischen ihm und euch liegt noch ein Andres;
In Lebensfreude wandeln hier die Sänger,
Nur stammelnd und wie eingehüllt in Nebel.

---

1) *S*at. Br. VIII, 2, 1, 10.

2) Sie dienen ihm als Blasebalg. Muir IV, 5.

3) Derselbe Vers findet sich auch Rv. X, 31, 7, wo ihm ein anderer folgt · Die beide, Himmel und Erde, stehn, nicht altern sie und dauern ewig, indes die Tage altern und die Morgenröten.

Emanation oder S*ri*sh*t*i.

Es gibt indes noch einen zweiten Ideenstrom, der im Veda sich ebenfalls Bahn bricht. Von der Welt heißt es, sie sei ursprünglich Wasser gewesen ohne Licht (salilam apraketam) und sehr bald wird das Wasser als der Ursprung aller Dinge genannt. Aber eben in diesem Hymnus (X, 129) gibt der Dichter zu, dass Niemand es wisse, Niemand erklären könne, woher die Schöpfung kam. Auch die Götter seien erst nachher gekommen, und selbst der, welcher der Seher im höchsten Himmelsraume genannt wird, wisse es vielleicht, vielleicht aber auch nicht.

Gerade das Wort, welches wir gewöhnlich mit Schöpfung übersetzen, visrish*t*i, ist hier lehrreich. Es kommt von der Wurzel S*RIG*, die einfach herauslassen bedeutet, sodass vis*ri*sh*t*i dem Begriffe nach eher Entfaltung, Emanation oder selbst Entwickelung als Schöpfung bedeutet.

Die Anschauung, dass das Wasser der Urstoff der Welt sei, erhielt bald weite Verbreitung. Es heißt im Rigveda »Die Wasser enthielten den Urkeim, woraus alles Andere entstanden«. (Rv. X, 82, 5. 6, X, 121, 7).

Das goldene Ei.

In den Brâhma*n*as finden wir es deutlich ausgesprochen, dass dies (die Welt) im Anfang Wasser gewesen sei. »Âpo ha vâ idam agre salilam âsa«. Aus dem Wasser stieg ein goldenes Ei empor, das ein Jahr lang umhertrieb. Dann stieg ein männliches Wesen empor und dies war Pra*g*âpati, der Herr der Geschöpfe. Er teilte das goldene Ei und schwamm darin umher ein weiteres Jahr. Dann sprach er die Worte bhûr, bhuva*h*, svar, und durch sie erschuf er die Erde, das Firmament und den Himmel. Dies goldene Ei wurde ein sehr beliebter Gemeinplatz. So lesen wir in der *Kh*ândogya-Upanishad III, 19 [1]) »Im Anfang war dies nicht. Es wurde, es entwickelte sich. Es wandelte sich in ein Ei. Das Ei

1) Dies wird paraphrasiert bei Manu I, 9—13.

lag da für die Zeit eines Jahres. Dann brach es auf. Von den zwei Hälften war die eine von Silber, die andere von Gold.

Die silberne Hälfte wurde zur Erde, die goldene zum Himmel, die dicke Eihaut (um das Eiweiß) wurde zu den Bergen, die dünne (um den Dotter) zum Nebel mit den Wolken, die Blutäderchen wurden zu den Flüssen, das Flüssige zur See

Und das daraus Geborene war die Sonne. Als sie geboren wurde, entstand ein Jauchzen und alle Wesen stiegen empor und Alles, was jene wünschten. Daher entsteht, so oft die Sonne auf- und untergeht, ein Jauchzen und alle Wesen entstehen und alle Dinge, die sie wünschen.«

Die Anschauung, dass die Welt im Anfang ein Ei gewesen sei, ist so natürlich, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn sie uns in den verschiedensten Teilen der Welt wieder begegnet, wo historische Übertragung geradezu ausgeschlossen erscheint. In dem berühmten finnischen Epos Kalevala lesen wir[1];

Aus des Eies untrer Hälfte
Soll die Erdenwölbung werden!
Aus des Eies obrer Hälfte
Soll entstehn der hohe Himmel!
Was im Ei sich Weißes findet,
Strahle schön als Sonn' am Himmel!
Was im Ei sich Gelbes findet,
Leuchte hold als Mond am Himmel!
Aus des Eies andern Stücken
Werden Sterne an dem Himmel!

Manche Gelehrte nehmen an, die Finnen hätten diesen Mythus von ihren slavischen Nachbaren, speciell von den Litauern entlehnt. Nach Castrén haben sie ihn jedoch mit aus Asien gebracht.

Wenden wir uns zu den Ägyptern, so finden wir, dass

1) Castrén, Finnische Mythologie, S. 289, Kellgren, Mythus de ovo mundano. Helsingforsiae 1849.

auch hier die Sonne als ein Ei dargestellt wird.[1]) Râ, der Sonnengott, wird angerufen: »O Râ, in deinem Ei, der du strahlst in deiner Diskusscheibe, hervorscheinst vom Horizont, dahinschwimmst über das Firmament von Stahl — du der du die Winde erzeugst durch die Flammen deines Mundes und die Welt erleuchtest mit deinem Glanze, erhalte die, die auf der Reise« u. s. w.

In der orphischen Mythologie kommt das Weltei ziemlich häufig vor, aber aus welchen Quellen die orphischen Dichter ihre Ideen schöpften, ist noch sehr dunkel.

Die Brâhma*n*as sind reich an ähnlichen Spekulationen. Es sind allerdings nur Vermutungen über die Wahrheit, aber alle entsprangen derselben Überzeugung, dass die phänomenale Welt, die Welt der Erscheinungen nicht die reale oder wirkliche Welt sei, dass jedenfalls hinter dem Sichtbaren und Erkennbaren noch etwas Unsichtbares, Unerkennbares, hinter dem Kontingenten oder Zufälligen etwas Reales existiere. Im Anfang, heißt es darin, war das Reale, das Sat d. i. das Wirkliche. Daraus entsprang Alles, was jetzt ist oder zu sein scheint. Hier haben wir die ersten Anfänge des kosmologischen Beweises. Und meines Erachtens ist die ganze Geschichte des religiösen Denkens, wie sie in diesem selbstgegrabenen Kanal dahinströmt und weiterdringt, weit wichtiger als irgend ein kunstvoll ausgearbeiteter Beweis. Es mag ganz richtig sein, dass nach Kant die Kategorie der Kausalität nur auf die durch die Sinne uns zugeführten Wahrnehmungen anwendbar ist, dass wir also logischerweise die Existenz einer extramundanen Ursache nicht nachweisen können. Hat sich aber der Menschengeist einmal den Begriff von Erscheinungen oder Phänomena und von der phänomenalen oder Erscheinungswelt gebildet, dann schließt eben dieses Wort und dieser Begriff die Annahme von etwas Nichtphänomenalen oder wie wir es sonst nennen wollen mit ein. Gäbe es überhaupt keine Erscheinungen, hätte man nicht herausgefunden und durch-

1) Vgl. Le Page, Hibbert Lectures p. 190.

schaut, dass die Welt eine Welt der Erscheinungen oder des Scheins sei, dann wäre die Sache eine andere und Kant wäre im Recht gewesen, als er den kosmologischen Beweis zertrümmerte. Solange wir aber wie Kant selbst von dem Phänomenalen reden, solange reden wir auch von dem Nichtphänomenalen. Und eben dieses Nichtphänomenale oder Transphänomenale postuliert den kosmologischen Beweis und hat ihn postuliert durch alle Jahrhunderte.

Diese Forderung, dies Verlangen nach etwas Realerem als es die sogenannte reale Welt ist, ist an sich überzeugender für mich als irgend welcher scharfsinnig erdachte Beweis zu Gunsten eines sogenannten Urgrundes aller Dinge oder einer letzten Ursache aller Ursachen. Legen Sie sich selbst die Frage vor, können Sie sich denken, dass es in der Natur das Gefühl des Hungers gäbe, ohne dass irgend welche Mittel in der Natur vorhanden wären, diesen Hunger zu stillen? Ich gehe noch weiter und frage: Können Sie sich das Auge denken ohne die Voraussetzung des Lichts, oder das Ohr ohne die Voraussetzung des Schalls? So können wir uns auch dieses Sehnen nach dem, was Niemand sehen, hören und vorstellen kann oder nach dem Unendlichen nicht denken, wenn es nicht Etwas gäbe, dieses Sehnen zu stillen, wofern wir es nur da suchen, wo es allein zu finden ist.

Teleologischer Beweis.

Sobald der Mensch dies Nichtphänomenale sich menschlich vorstellte — und Nichts in der ganzen Welt der Natur und des Geistes kennt er besser als sich selbst — da war der teleologische Beweis von selbst gegeben. War der Urheber und Schöpfer der Welt einmal begrifflich erfasst, so ließ er sich nur als ein weises Wesen oder per viam eminentiae als das weiseste Wesen begreifen, und der Mensch nahm das Recht für sich in Anspruch, nach dieser Weisheit in den Schöpfungswerken zu suchen. So ruft einer der vedischen Dichter aus Rv. VII, 86, 1 [1]):

1) Vgl. Max Müller, Essays (Übersetzung) I, 40.

Ja, weis' und groß sind dessen Schöpfungsthaten,
Der Erd und Himmel auseinander stützte;
Er stieß hinauf den hellen, weiten Lichtraum
Und teilt und breitet Land und Sternenhimmel.

Man mag einwenden, die Existenz eines Schöpfers sei gar nicht erwiesen. Es sei daher thöricht, von ihm oder seinen Werken irgend Etwas zu prädicieren. Gut, allein ich behaupte nur als historische Thatsache, mag man ihr nun einen Wert beilegen, welchen man will, sobald einmal das Phänomenale und Nichtphänomenale begrifflich erfasst war, war der Mensch seiner Natur nach gezwungen und in diesem Sinne auch berechtigt, den Urheber oder Schöpfer beider unter der vollkommensten Gestalt, die er kannte, d. h. unter seiner eigenen Gestalt oder anthropomorphisch sich vorzustellen.

Anthropomorphismus.

Man mag überzeugt sein, dass der Anthropomorphismus in abstracto falsch ist, allein für den Menschen kann er es nicht sein. Denn es ist am Ende das Beste, was er sich seiner Natur nach überhaupt denken kann. Könnte er sich Etwas vorstellen oder denken, was besser als der Mensch wäre, so würde naturgemäß die anthropomorphistische Auffassung oder wenigstens manche Seiten derselben schwinden. War es ihm aber unmöglich sich etwas weiser als weise oder etwas besser als gut zu denken, so musste der Urheber und Schöpfer für menschliche Wesen stets diese menschlichen Eigenschaften behalten, und man konnte nicht umhin in seinem Werke, der phänomenalen Welt, nach Beweisen für seine weisen Absichten zu forschen.

Dies ist der teleologische Beweis in seiner ursprünglichsten und einfachsten Form.

Ontologischer Beweis.

Was den ontologischen Beweis betrifft, so können wir auch davon Spuren in den ältesten Spekulationen der indischen Weisen finden. Wir sehen, wie sie einfach behaupten: »Im

Anfang war dies (die Welt) vorhanden, allein, ohne ein Zweites«. Aber sie fügen hinzu: »Andere sagen, im Anfang sei diese Welt nicht vorhanden gewesen und aus dem Nichtvorhandenen sei das Vorhandene entsprungen«. Auf diese beiden Alternativen folgt ein Argument, welches sich zwar von dem ontologischen Beweise in seiner heutigen Form unterscheiden mag, das aber nichtsdestoweniger den eigentlichen Kern desselben enthält. »Wie konnte das was ist aus dem was nicht ist entspringen?« Diese Frage wurde von dem Verfasser des Brâhma*n*a gestellt und eben diese Frage enthält auch die Antwort: Es war nicht möglich.

Es mag dies eine sehr primitive und unvollkommene Form des ontologischen Beweises sein; aber eben dadurch wird sie lehrreich. Ich hoffe nicht missverstanden zu werden, als wäre ich der Ansicht, irgend einer dieser unvollkommenen Versuche, die großen Probleme der Welt zu lösen, hatte zu einer realen Lösung derselben geführt. Die Geschichte kann die Philosophie nicht ersetzen, sie kann ihr aber hilfreich zur Seite gehen und als die beste Einleitung und Vorbereitung dazu dienen.

Der Schöpfer.

Es ist vollkommen wahr, die Thatsache, dass die Mehrzahl der Menschen an einen Schöpfer glaubte, beweist noch keineswegs die Existenz eines Schöpfers. Ich weiss auch nicht, ob wirklich die Mehrzahl der Menschen an einen Schöpfer geglaubt und sich ihn als Werkmeister gleich einem Zimmermann oder Töpfer gedacht hat. Wir wissen, dass die Buddhisten, deren Zahl beträchtlich ist, die Idee eines Schöpfers verwarfen oder sie jedenfalls weder bejahten noch verneinten. Sie haben für ihre Zurückhaltung ganz triftige Gründe anzuführen, zunächst unsere Unfähigkeit, irgend etwas außerhalb der Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung zu erkennen — ein Argument, welches Kant eben einfach wiederholt hat; und zweitens die Unvollkommenheit der Welt, die uns zurückhalten sollte, ihre Erschaffung einem vollkommenen

Wesen zuzuschreiben. Auch anderwärts wurde die Vorstellung der Schöpfung verworfen, so z. B. von Heraklit, welcher erklärte: »Diese Welt hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer, das in Formen sich wandelt und Formen zerstört«.[1]) Und dieser Protest, daran sollte man denken, kam von einem Manne, der mit gleicher Ehrlichkeit sagen konnte: »Gott ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger — und er wird genannt nach dem Belieben jedes Einzelnen«.[2]) Ich wünsche Ihnen hierdurch deutlich vor Augen zu führen, dass weder der Glaube an eine Schöpfung, wie sie von bestimmten semitischen Autoritäten behauptet wird, noch die Leugnung der Schöpfung seitens einiger arischen Autoritäten diese Frage möglicherweise nach der einen oder der anderen Seite entscheiden konnte.

Ich wünsche nur, Ihnen so klar wie möglich vorzuführen, dass das historische Studium der Schöpfungstheorie und der Gründe, aus welchen man an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten an eine Schöpfung geglaubt oder sie verworfen hat, die beste Vorbereitung, ja die unerlässliche Einleitung bildet, ehe wir der Lösung des Problems selbst näher treten, wofern wirklich geschaffenen Wesen eine solche Lösung möglich ist.

Die Astronomen studieren das Ptolemäische System, ehe sie dem Kopernikanischen recht eigentlich näher treten, und von der Wahrheit des letzteren sind sie fest überzeugt, nachdem sie selbst die dem ersteren Systeme anhaftenden Schwächen entdeckt haben.

Der Ursprung der Idee der Ursache.

Wie frühzeitig in dem Wachstum des Menschengeistes die Idee eines Vaters, eines Schöpfers, Erzeugers oder Bild-

1) Heracliti Reliquiae ed. Bywater XX.

2) Vgl Pfleiderer, Heraklit S. 353. Könnte man lesen ὅκως πῦρ σκότῳ συμμιγὲς?

ners der Welt sich unvermeidlich einstellte, lässt sich deutlich erkennen. Bei einer großen Anzahl von Leuten, deren Geist sich noch nicht über die Stufe jener alten Weisen erhoben hat, ist sie noch heute unvermeidlich. Sie reden ihre eigene Sprache, und Vater oder Erzeuger besagt bei ihnen Alles, was sie darüber zu sagen haben.

Die Anschauungen, die ein schlichter Landmann mit Gott Vater verbindet, unterscheidet sich nicht sehr von dem, was die Eingeborenen Kaliforniens in ihrer einfachen Sprache erklärten, als sie nach ihrem Glauben an höhere Mächte befragt wurden. »Unser Gott«, erklärten sie, »ist weder von einem Vater noch von einer Mutter entsprungen, sein Ursprung ist vielmehr durchaus unbekannt. Er ist überall gegenwärtig, er sieht Alles auch mitten in der Nacht, ist aber selbst jedem Auge unsichtbar. Er ist der Guten Freund und straft die Bösen«.

Wenn unsere Metaphysiker Gott als causa sui definieren, sagen sie etwa damit viel mehr als was die Kalifornier meinten, wenn sie erklärten, ihr Gott sei weder von einem Vater noch von einer Mutter entsprungen, oder was die vedischen Dichter meinten, wenn sie von dem redeten, der des Vaters Vater war? [1])

Man wird kaum begreifen, wie Sir John Lubbock die Kalifornier mit einem Glauben, der nach meiner Ansicht vollkommener ist als der Glaube der meisten Völker, unter die religionslosen Stämme klassificieren konnte. [2])

Später, als der menschliche Verstand eine höhere Stufe erreicht hatte, konnte es nicht ausbleiben, dass viele charakteristische Merkmale des Begriffes Vater und Mutter ausgeschieden werden mussten, um dem höheren Begriffe eines Urhebers der Welt Platz zu machen. Ja, es mochte die Zeit kommen, wo ein Denker wie Heraklit sich gegen die Anschauung von einem Verfertiger der Welt empörte und

1) Rv. I 164, 16 Sâ*h* pitúh pitấ asat. VI 16, 35.

2) Vgl. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker S. 66. Lubbock, Civilisation pp. 176. 271.

versicherte, dass keines von den Wesen, die damals Götter genannt wurden, ein so staunenerregendes Werk geschaffen haben könne. Diese Anschauung, dass ein Wesen die Welt gebildet wie ein Töpfer auf der Töpferscheibe, war erleuchteteren Geister so zuwider, dass Buddha, wie wir sahen, schon die Stellung dieser Frage, noch mehr aber jeden Versuch sie zu beantworten, für unehrerbietig erklärte.

Wenden wir nun unsere Blicke von diesem indischen Weisen, der zum Stifter einer der größten Religionen der Welt wurde, weg auf die neuere Philosophie und fragen wir, was Descartes, ihr Begründer, über denselben Gegenstand zu sagen hat, so finden wir trotz der Verschiedenheit des Ausdrucks eine wunderbare Ähnlichkeit der Gedanken: »Da ich weiss«, schreibt er, »dass meine Natur sehr schwach und beschränkt, Gottes Natur aber unermesslich, unbegreiflich, unendlich ist, so weiß ich hierdurch auch, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen ich nicht kenne. Dieses allein hebt nach meiner Meinung den Gebrauch aller jener Gründe bei den physischen Dingen auf, welche von dem Zweck entlehnt werden. Denn ich kann nicht ohne Verwegenheit meinen, die Zwecke Gottes herauszufinden.« [1])

Wenn wir so beobachten, wie verschieden die Gesinnungen über diesen Gegenstand bei Leuten waren, denen die Wahrheit und nur die Wahrheit am Herzen lag, so lernen wir jedenfalls das eine, mit ruhigem und gewissenhaft prüfendem Geiste dieser Frage näher zu treten. Zum bloßen Denunzieren werden wir uns nicht fortreißen lassen, sondern mit Gleichmut und aufmerksam sowohl auf diejenigen hören, welche die Schöpfungstheorie im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes behaupten, als auch auf diejenigen, welche sie leugnen.

Religionen ohne Schöpfer.

Wenn nicht bekannt wäre, dass sowohl einige der niedrigsten wie einige der am höchsten entwickelten Rassen z. B.

1) Meditations, ed. Cousin I 297 (übersetzt v. Kirchmann Bd. 25. I 2² S. 78); Martineau, study of Religion, I 272.

die afrikanischen Neger und die Buddhisten Ceylons die Schöpfungsidee entweder überhaupt nicht kannten oder gänzlich verwarfen und doch höchst wirksame und tiefsinnige Religionen besaßen, so würden wir bezweifeln, ob ohne den Schöpfungsglauben Religion überhaupt möglich sei. Aber Thatsache ist, dass in vielen Fällen die Leugnung eines Schöpfers aus einem zu erhabenen Begriffe, den man sich von der Gottheit gemacht hatte, sei es aus moralischen sei es aus philosophischen Gründen hervorging. Vom moralischen Standpunkte aus hat man wiederholt geltend gemacht, dass eine so unvollkommene Welt wie die unsrige nicht als das Werk eines vollkommenen Wesens angesehen werden könne. Vom philosophischen Standpunkte wurde hervorgehoben, dass der Glaube an einen Schöpfer auch miteinschließen würde, dass es eine Zeit gab, wo zwar eine göttliche Ursache, aber keine Wirkung vorhanden war.

Weit entfernt also, dass die Leugnung eines Schöpfers antireligiös ist, lässt sie sich auf die Religion selbst zurückführen, d. h. auf das Gefühl, dass einem höchsten Wesen wohl schwerlich irgend etwas, was seiner unwürdig sei oder seinen wesentlichen Attributen widerspreche, zugeschrieben werden könne.

Die Entwickelungstheorie.

Hätte man sich dies klar gemacht und hätten unsere modernen Philosophen aus der Geschichte gelernt, dass, wer an keinen persönlichen Schöpfer glaubt, deswegen noch nicht ipso facto Atheist ist, so hätte eine Streitfrage, die in unseren Tagen in England wenigstens die Gemüter aufs leidenschaftlichste erregt hat, mit vollständiger wissenschaftlicher Ruhe und Objektivität erörtert werden können, ich meine hier natürlich die Entwickelungstheorie, wie sie von Darwin aufs neue vorgetragen wurde. Es war entmutigend, wenn man hörte, wie die Anhänger Darwins als Atheisten gebrauntmarkt wurden, weil sie die Schöpfungstheorie in der üblichen Auffassung dieses Wortes verwarfen. Ebenso peinlich berührte

es, die Gegner des Darwinismus als bloße Frömmler behandelt zu sehen, weil sie angeblich, wenn sie die Entwickelungstheorie nicht annahmen, an die in der Genesis gegebene Erklärung der Schöpfung glauben müssten. Haben denn unsere modernen Philosophenschulen keinen Raum mehr für Männer wie Descartes?

Nur aus Mangel an »historischer Vorbereitung und Bereitschaft«, wie ich wohl sagen darf, entstand der unerquickliche Streit. In Deutschland hatte der Entwickelungsgedanke die populäre Litteratur so vollständig durchdrungen und war jedem denkenden Menschen so vertraut geworden, dass ich ebenso erstaunt war über die Erregung, welche der »Ursprung der Arten« zur Folge hatte wie über die Gährung, welche vor Jahren die bekannten »Essays and Reviews« in der Englischen Kirche hervorriefen. Darwins Buch kündigte einen neuen Geistesfrühling an, allein eine Katastrophe in der Welt des Wissens zog es nicht nach sich.

Man hat neuerdings, nachdem allem Anschein nach die Hauptrufer im Streit vernünftiger geworden waren, die Behauptung wiederholt, die Darwinische Theorie bedeute gewissermassen eine Sintflut, welche die vorsintflutliche Wissenschaft von der nachsintflutlichen scheide. Es dürften daher an dieser Stelle, bis zu welcher wir in unserer Beweisführung vorgerückt sind, einige Bemerkungen über die eigentliche Geschichte und Bedeutung des Begriffes der Entwickelung nicht unerwünscht sein. Wir wollten die Vorzüge der historischen Methode vor der rein theoretischen in der Religionswissenschaft sowohl wie auf jedem anderen Gebiete menschlicher Erkenntnis nachweisen. Sehen wir nun zu, welchen Vorteil und Gewinn es gebracht hätte, wenn sich die Führer in dem Streite über die Darwinische Entwickelungstheorie an die historische Methode gehalten hätten.

Was heißt Evolution oder Entwickelung?

Machen wir uns zunächst klar, was man mit dem Worte Evolution, Entwickelung, von der Natur oder einem anderen Gegenstande, von dem man es gebraucht, eigentlich sagen will.

Evolution ist eigentlich nicht mehr als ἱστορία, Historie, Geschichte, wenn wir diese im objektiven Sinne verstehen. Subjektiv bedeutet historia, engl. history ursprünglich Erkundigung, Untersuchung, Wissbegierde: dann bezeichnet es das durch diese Untersuchung erlangte Wissen, endlich in rein objektivem Sinne auch die Gegenstände dieses Wissens in ihrem historischen Zusammenhang.

Natural history, Naturgeschichte, war ursprünglich eine Untersuchung über die Natur (ἡ περὶ φύσεως ἱστορία); dann bedeutete es Naturkunde oder unser Wissen von der Natur, während wir es jetzt auch im Sinne von Thatsachen der Natur gebrauchen. Dasselbe gilt für political history, politische Geschichte. Es bedeutete zuerst die Erkundigung, Forschung nach den politischen Ereignissen; dann die Kenntnis und eine damit verbundene Erklärung dieser Ereignisse; schließlich die politischen Ereignisse selbst, wie sie die Historiker und Philosophen erkannt hatten und wussten.

Historia, Geschichte, ist jedoch, wenn sie ihren Namen verdient, mehr als die bloße Bekanntschaft mit Thatsachen und Jahreszahlen. Sie ist das Studium des fortlaufenden Entwickelungsprocesses in den Ereignissen der Welt, die Ermittelung von Ursache und Wirkung und schließlich eines Gesetzes, das die Welt zusammenhält. Lassen Sie uns nun dieses historische Studium auf die Natur anwenden und den Versuch machen, in ihr eine ununterbrochene Reihe von Ursachen und Wirkungen, die Kontinuität, wodurch sie als ein Ganzes zusammengehalten wird, zu entdecken; und was ist dies Anderes als die jetzt sogenannte Evolution oder Entwickelung? Das Wort Evolution, wenn es nur im eigentlichen Sinne verstanden wird, kam mir immer als ein alter Bekannter vor. Es ist historia, Geschichte, oder vielmehr was man pragmatische Geschichte genannt hat, nur unter einem neuen Namen. Was man die Geschichte der Sprache zu nennen pflegte, wird jetzt ihre Entwickelung genannt. Was man unter dem Namen Rechts- oder Religionsgeschichte zu studieren pflegte, stellt sich jetzt als Entwickelung des Rechts und der Religion dar.

Denken Sie sich, es gäbe in der Sprache, im Recht oder in der Religion keine Entwickelung, gäbe es dann eine Geschichte? Wäre dann überhaupt irgend welche wissenschaftliche Behandlung derselben möglich? Ja, ist nicht, wenn wir genau zusehen, Evolution nur ein anderer Name für die Kausalität in unserer gesammten Erfahrung, und von Kants Standpunkt aus am Ende ein allem vernünftigen Denken anhaftender Zwang? Das deutsche Entwickelung ist ein sehr altes Wort und klingt ganz harmlos. Sobald es aber in englischem Gewande als Evolution (evolution) erschien, da glaubte man Revolution zu hören und dachte an Umsturz und alle möglichen Schrecken. Dass Jemand an die Gravitation nicht glaubt, kann ich mir denken. Ein vernünftiges Wesen aber, welches Evolution oder Entwickelung im wahren Sinne des Wortes leugnet, wäre ipso facto kein vernünftiges Wesen mehr.

Darwin nimmt einen Schöpfer an.

Über den Ursprung der Welt gab es Entwickelungstheorien, wie wir sahen, viel früher, als irgend welche andere. Und doch als Darwin und andere ihr angehäuftes Wissen herbeibrachten zum Beweise jener uralten Theorie der Entwickelung, da erhob sich ein Schrei der Entrüstung so durchdringend und überwältigend, dass Darwin, wie es scheint, selbst darüber erschrak und froh war, das Zeugnis eines berühmten Theologen für sich ins Feld führen zu können.

Darwin schreibt[1]: »Ich sehe keinen triftigen Grund, warum die in diesem Bande gegebenen Ansichten die religiösen Gefühle irgend Jemandes verletzen sollten... Ein berühmter Schriftsteller und Theologe hat mir geschrieben, er habe allmählich einsehen gelernt, dass es eine ebenso erhabene Vorstellung von der Gottheit sei, zu glauben, dass sie nur einige wenige der Selbstentwickelung in andere notwendige Formen fähige Urformen geschaffen, wie zu glauben, dass

1) Vgl. Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache S. 96.

sie einen neuen Schöpfungsakt organisierte, um die durch die Wirkung ihrer eigenen Gesetze entstandenen Lücken auszufüllen.«

Herder, der Vorläufer Darwins.

Darwin ist von seinen Schülern für dieses »furchtsame Zugeständnis an die Vorurteile der Theologen«, wofür man es hielt, oft getadelt worden. Und doch gibt es Theologen, die mit Gottes unerforschlichen Ratschlüssen und Absichten so bekannt und vertraut sind, wie sie sich einbilden, dass selbst dieses Zugeständnis ihnen noch nicht weit genug zu gehen scheint.

Ich weiß nun nicht, wer jener berühmte Schriftsteller und Theologe gewesen ist. Wäre indes Darwin in der Geschichte der Philosophie des letzten Jahrhunderts besser bewandert gewesen, so hätte ihm bekannt sein müssen, dass einer der gefeiertsten Schriftsteller und Theologen, der Freund Göthes, Schillers und Kants, der Entwickelungstheorie nicht nur die Sanktion seines Amtes gab, das sicher ebenso hoch war, wie das irgend eines englischen Bischofs, sondern dass er sie auch in so umfassender und zugleich eingehender Weise ausarbeitete, dass man beim Lesen seines Buches eine vor hundert Jahren erschienene Ausgabe Darwins vor sich zu haben glaubt. Ich spreche von Herder, dem Haupte der Kirche in Sachsen-Weimar, einem der bedeutendsten Philosophen und Schriftsteller, die Deutschland je hervorgebracht hat. Er war 1714, in demselben Jahre wie Lamarck, geboren und starb 1803, Lamarck 1829. Ich muss Ihnen aus seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784« einige Stellen vorlesen, um Ihnen zu zeigen, dass ich keinesfalls übertreibe, wenn ich Herder den Darwin des 18. Jahrhunderts nenne.

Herder verfolgt die aufsteigende Entwickelung von der anorganischen Natur zur organischen, vom Krystall durch die Pflanzen und Tiere hindurch zum Menschen, dem jüngeren Bruder der Tiere, wie er ihn nennt. »Vom Stein zum Krystall«,

schreibt er[1]), »vom Krystall zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Tier, von diesen zum Menschen sahen wir die Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinen. Bei dem Menschen stand die Reihe still; wir kennen kein Geschöpf über ihm, das vielartiger und künstlicher organisiert sei; er scheint das höchste, wozu eine Erdorganisation gebildet werden konnte.«

Wenn Herder auf das Problem vom Ursprung des Lebens zu reden kommt, gestattet er sich einige poetische Licenz. »Im Blick des ewigen Wesens, der Alles in einem Zusammenhang sieht, hat vielleicht die Gestalt des Eisteilchens, wie es sich erzeugt, und der Schneeflocke, die sich an ihm bildet, noch immer ein analoges Verhältnis mit der Bildung des Embryons im Mutterleibe.«[2])

»Das Gewächsreich ist eine höhere Art der Organisation als alle Gebilde der Erde und hat einen so weiten Umfang, dass es sich sowohl in diesen verliert als in mancherlei Sprossen und Ähnlichkeiten dem Tierreiche sich nähert. Die Pflanze hat eine Art Leben und Lebensalter, sie hat Geschlechter und Befruchtung, Geburt und Tod. Die Oberfläche der Erde war eher für sie als für Tiere und Menschen da; überall drängt sie sich diesen beiden vor und hängt sich in Grasarten, Schimmel und Moosen schon an jene kahlen Felsen an, die noch keinem Fuss eines Lebendigen Wohnung gewähren«.[3])

Herder verfolgt dann den Übergang von der Pflanze zu den Pflanzentieren. »Die Nahrungsorgane«, sagt er[4]), »sind bei ihnen schon gesondert: sie haben ein Analogon tierischer

1) Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Buch 5 c. 1. Herders sämmtliche Werke herausgegeben v. Suphan Bd. XIII. 1887. S. 167.

2) Buch 2. Kap. 4. S. 67.

3) Buch 2. Kap. 2. S 51.

4) Buch 3. Kap. 2. S. 87.

Sinne und willkürlicher Bewegung; ihre vornehmste organische Kraft ist indessen noch Nahrung und Fortpflanzung«. Er betrachtet dann weiter die Mollusken, Insekten, kalt- und warmblütigen Tiere; er weist auf die Elemente hin, in denen sie leben, oder auf die sie umgebenden Verhältnisse, environment wie man es bisweilen genannt hat, und sient darin eine bestimmende Ursache ihrer besonderen Organisation. »Der Vogel« sagt er[1], »fliegt in der Luft. jede Abweichung seiner Form vom Bau der Landtiere lässt sich aus seinem Element erklären; sobald er auch nur in einer hässlichen Mittelgattung die Erde berührt, wird er (wie in den Fledermäusen und Vampyrs) dem Gerippe des Menschen ähnlich. Der Fisch schwimmt im Wasser; noch sind seine Füsse und Hände in Flossfedern und einen Schwanz verwachsen. er hat noch wenig Artikulation der Glieder. Sobald er die Erde berührt, wickelt er wie der Manati wenigstens die Vorderfüsse los und das Weib bekommt Brüste. Der Seebär und Seelöwe hat seine vier Füsse schon kenntlich, ob er gleich die hintersten noch nicht gebrauchen kann und die fünf Zehen derselben noch als Lappen von Flossfedern nach sich zieht; er kriecht indes. wie er kann, leise heran, um sich am Stral der Sonne zu wärmen und ist schon einen kleinen Tritt über die Dumpfheit des unförmlichen Seehundes erhoben. So gehts aus dem Staube der Würmer, aus den Kalkhäusern der Muscheltiere, aus den Gespinnsten der Insekten allmählich in mehr gegliederte, höhere Organisationen...«

»Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die Einzige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sich einschränkt und nur in diesem Verhältnis entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin das Mittel zur Erhaltung des Ganzen«.[2]

Herder zeigt dann weiter, wie in diesem Kampfe ums Dasein ganze Gattungen von Tieren und Menschen untergegangen sein mögen, bis das jetzt vorhandene allgemeine

1) Buch 2. Kap. 4. S. 70.
2) Buch 2. Kap. 3. S. 61.

Gleichgewicht hergestellt war. Die Tiere sind nach Herder nur der Menschen ältere Brüder.[1] Er geht noch weiter, und um den Menschen zu demütigen erinnert er ihn daran, dass er nur ein Speisekanal sei, wie seine niedrigeren Brüder.[2] Er sagt, Buffon verschwende den Strom seiner Beredsamkeit umsonst, wenn er die Gleichförmigkeit des Organismus an Affen und Menschen bestreite. Die von ihm selbst gesammelten Thatsachen widerlegten ihn genugsam.[3]

Und doch hat derselbe Herder den specifischen Unterschied zwischen Mensch und Tier so deutlich wie nur irgend Jemand erkannt. Nachdem er gezeigt hat[4], wie die Sinnesreize eine Gegenwirkung, die Empfindung, hervorrufen, wie das Resultat der Reize Trieb, das Resultat der Empfindungen Gedanke wird, und wie in jedem lebenden Organismus eine beständige voranschreitende Entwickelung herrscht, weist er auf das göttliche Geschenk der Rede hin, durch die allein die schlummernde Vernunft erweckt oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig tot geblieben wäre, durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung werde.[5] »Die Tiere«, sagt er, »werden im Osten bezeichnend die Stummen der Erde genannt; nur mit der Organisation zur Rede empfing der Mensch den Athem der Gottheit, den Samen zur Vernunft und ewigen Vervollkommnung, einen Nachhall jener schaffenden Stimme zu Beherrschung der Erde, kurz die göttliche Ideenkunst, die Mutter aller Künste«.[6]

Diese Ideen Herders wurden das geistige Eigentum von ganz Deutschland und beherrschten am Anfang unseres Jahrhunderts Schulen und Universitäten. In der Schule Okens, in Schellings erstem philosophischen Systeme, in den beredten Abhandlungen Goethes war alles Evolution, Entwickelung, oder wie man es mit einem allgemeineren Ausdruck nannte, Werden. Derselbe Geist, wenn auch in höherem Sinne, durch-

1) A. a. O. S. 60.
2) Buch 3. Kap. 1. S. 73.
3) Buch 4. Kap. 1. S. 116.
4) Buch 3. Kap. 1. S. 78.
5) Buch 4. Kap. 3. S. 138.
6) A. a. O. S. 142.

drang auch die Philosophie Hegels. Nach ihm war die ganze Welt, wie sie sich menschlichen Begriffen darstellt, Evolution, Entwickelung aus innerer logischen Notwendigkeit, der sich alle Thatsachen beugen mussten. Wollten sie nicht, — tant pis pour les faits.

Die Evolution oder Entwickelung im Anfange unseres Jahrhunderts.

Die Zeit, in welcher diese Schule ihre Triumphe feierte, habe ich nicht in Erinnerung. Ich erinnere mich nur an ihre letzten verzweifelnden Kämpfe. Ich entsinne mich, wie auf der Schule und Universität Gerüchte umliefen von halbfestem, halbflüssigem Kohlenstoff, dem berühmten oder berüchtigten Urschleim, jetzt Protoplasma genannt[1]), dem Urstoff, aus dem sich Alles entwickelte. Ich erinnere mich an mehr oder minder amüsante Erörterungen über den Verlust des Schwanzes und über Rassen, die sich angeblich noch im Besitze dieses Ahnenschmuckes befänden. Ich weiss nun nicht, ob man in Schottland noch heute Lord Monboddo's Werke liest. Wer aber nach Beweismaterial für die Abstammung des Menschen von behaarten und geschwänzten Stammeltern sucht, der wird in jenen stattlichen Quartbänden verblüffendere Dinge finden als in irgend einer von Darwin veröffentlichten Schrift.

Gottfried Hermann.

Ich erinnere mich noch recht gut, wie mein eigener Lehrer, der große griechische Gelehrte Gottfried Hermann, seinen theologischen Kollegen durch die Veröffentlichung eines Aufsatzes (1840) großen Anstoß gab, worin er die Abstammung des Menschen vom Affen nachzuweisen versuchte.[2])

1) Der Meeresgrund, den Häckel als die physikalische Basis alles Lebens annahm und der Protogenes Haeckelii sind beide längst aufgegeben worden.

2) 'Evam ante Adamum creatam fuisse, sive de quodam communi apud Mosen et Hesiodum errore circa creationem generis humani' in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie 1840. Bd. X. S. 61 ff.

Lassen Sie mich Ihnen aus dieser seltenen und wenig bekannten Abhandlung einige Auszüge geben. Da das Weib stets weniger vollkommen als der Mann ist, so folgerte Hermann vor jetzt ungefähr fünfzig Jahren, dass nach dem Entwickelungsgesetz Eva vor Adam, nicht Adam vor Eva existiert haben müsse. Er citiert den bekannten Vers des Ennius

Simia quam similis, turpissima bestia, nobis

und fährt dann in seinem eigenartigen Latein fort:

»Ex hac nobili gente quid dubitemus unam aliquando simiam exortam putare, quae paullo minus belluina facie et indole esset? Ea, sive illam Evam sive Pandoram appellare placet, quum ex alio simio gravida facta esset, peperit, ut saepenumero fieri constat, filium matri quam patri similiorem, qui primus homo fuit«.

»Haec ergo est hominis generisque humani origo, non illa quidem valde honesta, sed paullo tamen honestior multoque probabilior quam si ex luto aqua permixto, cui anima fuerit inspirata, genus duceremus«.

Sicher besaß Gottfried Hermann grössere Kühnheit als selbst Darwin und Darwins Buch »Die Abstammung des Menschen« das 1871 erschien war mir deshalb, der ich 1841 Hermanns Vorlesungen in Leipzig gehört hatte, weit weniger neu und setzte mich weit weniger in Erstaunen durch seine Theorie als durch die neuen Thatsachen, durch welche diese Theorie von neuem gestützt wurde.

Kant über den Schimpanse.

Mit denselben Ideen hatte auch Kant die Anthropologen schon lange vertraut gemacht. Denn auch er hatte gegen Schluss seiner Anthropologie von einer zukünftigen Periode in der Entwickelung in der Natur gesprochen, in welcher möglicherweise ein Orangutang oder Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Fühlen der Gegenstände und zur Sprache dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich

entwickelte. Für so luftige Spekulationen habe ich keine Bewunderung übrig, auch wenn sie von Kant stammen. Ich frage nur, enthält irgend eine Schrift Darwins einen überraschenderen und neueren Gedanken als diese Theorien Herders, Gottfried Hermanns und Kants?

Darwin.

Darwin sah sich durch das gewaltige Gewicht der Analogie zur Annahme der Theorie von der genealogischen Abstammung des Menschen von einer Affenart gezwungen. Haeckel fügte hinzu, der Satz, dass der Mensch sich aus anderen Wirbeltieren und zwar zunächst aus echten Affen entwickelt habe, sei ein specieller Deduktionsschluss, welcher sich aus dem generellen Induktionsgesetz der Descendenztheorie mit absoluter Nothwendigkeit ergebe[1]. Selbst wenn dem so wäre, wäre es doch nur ein Deduktionsschluss aus der allgemeinen Idee der Descendenztheorie. Es wäre nur die theoretische Überzeugung eines ausgezeichneten Zoologen. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass ein anderer ausgezeichneter Zoologe, der weder an Wissen noch an freimütiger Ehrlicheit irgend einem nachsteht, ich meine Virchow, sich niemals weder von der bloßen Analogie noch von Darwins nachdrücklicher Verteidigung irre machen ließ. Wir wissen, wie geschickt und überzeugend sich Darwin verteidigen konnte. Aber seine ganze Beredsamkeit scheiterte an Virchows gewissenhaften Überzeugungen.

Insofern Darwin zeigen wollte, wie der Mensch von einem Tiere abstammen konnte, welches behaart war und es zeitlebens blieb, so konnte er nicht wohl behaupten, ein unbehaartes Tier sei zum Überleben tauglicher gewesen als ein behaartes. Er berief sich daher auf die geschlechtliche Zuchtwahl. Nach ihm wurden unsere weiblichen, halbmenschlichen Urerzeuger wahrscheinlich durch irgend einen Zufall ihres Haares entkleidet und wurden so, wie Hermann es ausge-

1) Vgl. Roskoff, Religionswesen S. 164.

drückt hätte, minus belluina facie et indole, — ja, minus belluina, sed magis bella, sodass sie im Laufe der Zeit diese teilweise oder vollständige Nacktheit ihren Nachkommen beiderlei Geschlechts überlieferten und uns so zu dem machten, was wir sind.

Oken.

Diese von Herder und Kant vorgetragenen Theorien, die Gottfried Hermann mehr oder minder ernst verteidigte, fanden in Oken den enthusiastischsten Vertreter. Oken (1779—1851) war nicht damit zufrieden, den Menschen vom Tiere abstammen zu lassen. Er und seine Schüler hielten den Übergang von der anorganischen Natur zur organischen ebenfalls nur für Sache der Entwickelung. Der erste Schritt zu diesem Übergang war nach ihnen, dass Blasen aufstiegen, wie wir sie im Champagner aufsteigen sehen, die er damals infusoria nannte. Dieser Vorgang, der sich öfter wiederholt habe, habe zur Pflanzen- und Tierbildung geführt. Die Pflanze war nach ihm ein unvollkommenes Tier, das Tier ein unvollkommener Mensch. An der Abstammung der verschiedenen Menschenrassen von einem einzigen Paare zu zweifeln, galt in jener Zeit und selbst noch in den Tagen Prichards nicht nur für eine theologische, sondern auch für eine biologische Ketzerei. Alle Verschiedenheit wurde auf Einheit zurückgeführt. Im Anfang war nur das Sein, das, als es mit dem Nichtsein in Konflikt geriet, den Weg des Werdens, der Entwickelung, der Evolution beschritt.

Reaktion.

Während diese Philosophie noch an einigen Universitäten in Deutschland vorgetragen wurde, vollzog sich an anderen eine scharfe Reaktion dagegen. Es kam dies von dem raschen Emporblühen der historischen Schule, von der ich in einer früheren Vorlesung sprach. Sie wurde in Deutschland zur Geltung gebracht durch Männer wie Niebuhr, Savigny, Bopp, Grimm, Otfried Müller, Johannes Müller, die beiden Humboldts und viele andere, deren Namen in England weniger weit

bekannt sind, von denen aber Jeder in seinem Specialfach Vorzügliches geleistet hat.

Die historische Schule; ihr wahrer Charakter.

Es wäre ein grosser Irrtum, wollte man annehmen, die historische Schule befasse sich ausschließlich mit der Geschichte der Probleme, sie kümmere sich nur um die Vergangenheit, nicht um die Gegenwart und Zukunft. Im Gegenteil, die historische Schule zeigt, dass keine Kluft die Vergangenheit von der Gegenwart scheidet, sondern dass ein ununterbrochener Zusammenhang herrscht zwischen dem, was vor Alters gedacht wurde und unseren heutigen Gedanken. Die Geschichte soll uns das Gegenwärtige verstehen lehren, dadurch, dass sie uns das Vergangene verstehen lehrt. Alle Schwierigkeiten, die sich uns heutzutage in den Weg stellen, sind Schwierigkeiten, die wir uns selbst geschaffen. Alle Verwickelungen und Verwirrungen, an denen wir mit so großer Ungeduld zerren und reißen, rühren entweder von uns selbst her oder von denen, die vor uns kamen. Wer anders sollte daran Schuld sein? Die historische Schule, die weiß, wie aussichtslos es ist, an einem verworrenen Knäuel mit aller Kraft zu ziehen und zu zerren, führt uns ruhig in die Vergangenheit zurück und zeigt uns, wie zuerst ein Faden, dann noch einer, dann ein dritter, schließlich Hunderte und Tausende von Fäden durcheinander gerieten und sich verwirrten, wie sie aber anfangs so glatt und regelmässig wie auf einem Webstuhle nebeneinander lagen.

Männer, welche historischen Instinkt besitzen und, so oft sie es mit den ernsten Problemen unserer Zeit zu thun haben, stets fragen, wie diese Schwierigkeiten und augenscheinlichen Widersprüche zuerst entstanden, solche Männer nennen wir praktische Männer. Sie haben in der Regel weit mehr Erfolg, verwickelte Fragen zu lösen und aufzuknoten, als der Philosoph, der sich vielleicht sogar noch mit seiner Unkenntnis der Vergangenheit brüstet und mit seiner Theorie und seinem Recepte für Alles.

Stanley.

Was ich meine, kann ich wohl am besten mit einem bekannten Beispiele erklären. Ob der Dekan Stanley ein wissenschaftlicher Historiker im heutigen Sinne war, ein Mann, der mit dem größten Eifer und unermüdlichsten Fleiße alte Chroniken und Dokumente durchforschte, habe nicht ich zu entscheiden. Wenn man mich aber aufforderte, über die Geistesrichtung und Stellung dieses Mannes allen brennenden Fragen des Tages gegenüber, sei es nun in der Politik, Moral oder Religion, ein Urteil abzugeben, so würde ich sagen, er gehörte zur historischen Richtung; er war ein treuer Anhänger der historischen Schule. Eine Prüfung der Stellung, die er in einigen der wichtigsten theologischen Fragen einnahm, würde dies deutlich zeigen. Ich will es Ihnen jedoch lieber an einem leichteren Beispiele erläutern und zeigen, wie er sich in einer weniger aufregenden Frage, der Frage der kirchlichen Gewänder, verhielt. So unglaublich es auch klingen mag, es ist nichtsdestoweniger Thatsache, dass vor einigen Jahren über Chorrock (surplice), Albe, Dalmatika und Stola in ganz England ein grimmer Streit entbrannte. Die Frage von wem, wann und wo der Chorrock getragen werden sollte entzweite Bruder und Bruder, Vater und Sohn, als ob diesem Stück weißer Leinwand eine geheimnisvolle Kraft innewohne oder dadurch der Geist seines Trägers in wunderbarer Weise beeinflusst werden könnte. Jeder der Stanley kannte, weiß wohl, wie wenig er sich über kirchliche Gewänder oder Kleidungsstücke Gedanken und Sorge machte und wie schwierig er es finden mochte, in einem Streite über Mode oder Ritual nach rechts oder links Partei zu ergreifen. Allein was that er? Betrachten wir, sagte er, den Chorrock (surplice), historisch. Was ist ein surplice? Welches ist zunächst der historische Ursprung oder die Etymologie dieses Wortes? Surplice ist das lateinische super-pellicium. Super-pellicium bedeutet, was über einem Fell oder einer Pelzjacke, die pellicium hieß, getragen wurde. Von den ersten Christen wurde nun eine solche Pelzjacke weder in Rom, noch in Konstantinopel oder

Jerusalem getragen. Auch findet sich nirgends wo zur Zeit der Apostel ein solches Kleidungsstück erwähnt. Welches ist also die Geschichte dieser Pelzjacke? So weit wir wissen, war es eine warme Jacke, die von den Bauern in Ländern von kälterem Klima getragen wurde und vielfach noch bis auf den heutigen Tag getragen wird. Wie die meisten Gewänder, die jetzt einen ausschließlich kirchlichen Charakter haben, wurde sie von Geistlichen wie von Laien gleichmäßig getragen. Da nun diese Pelzjacke leicht schmutzig werden und sich abtragen konnte, so wurde eine Art Bluse oder Staubhemd, das von Zeit zu Zeit gewaschen werden konnte darüber angezogen. Dieser Überwurf wurde superpellicium (surplice) genannt Stanley erinnerte damit zugleich in feiner Weise den Träger des Chorrockes daran, »dass der Gegenstand seines Stolzes sich direkt von der germanischen Bauernbluse herschreibe. Und ich glaube, er hatte Recht. Jedenfalls machte seine historische Erklärung auf Alle, die Sinn für Geschichte und Humor hatten, größeren Eindruck als ein aufs sorgfältigste ausgearbeiteter Beweis über die angebliche mystische Bedeutung dieses Kleides der Unschuld und Reinheit.

Diese historische Enthüllung hat dem wahren Charakter des Chorrockes keinen Abbruch gethan. Über dem alltäglichen Gewande, der abgetragenen oder möglicherweise beschmutzten Pelzjacke, war es das Zeichen wirklicher Ehrfurcht sowohl vor dem heiligen Hause, in welchem es getragen wurde, wie vor der Gemeinde der Gläubigen, deren Diener der Träger des Chorrockes war. Dies war also die eigentliche Bedeutung des weißen und reinen Überwurfs, und wir finden hier wie sonst, dass wir durch die historische Wahrheit niemals etwas wirklich Wertvolles einbüßen.

Anderen kirchlichen Gewandungsstücken leistete Stanley denselben Dienst. Unter dem Zauberstabe des Historikers verwandelte sich die Albe in die Tunika oder das Hemd der alten Römer, und der in der Albe amtierende Diakon wurde als ein Diener erkannt, der in Hemdärmeln seine Arbeit verrichtet. Die Dalmatika stellte sich als das langärmelige Hemd

der *dalmatischen Bauern heraus*, das in der Zeit Konstantins als Kleid des Diakons aufkam. Die Kasula (engl. chasuble[1]) war ein großer Mantel, der ursprünglich ebenfalls von Priestern und Laien gleichmäßig getragen wurde, während das Pluviale, engl. cope von copa oder capa als Regenmantel erkannt wurde. Die Mitra ließ sich mit den Mützen und Turbanen morgenländischer Fürsten und Edlen identificieren, die bis auf den heutigen Tag noch von den Bäuerinnen getragen wird. Für die Teilung in zwei Spitzen ergab sich als Ursache die Faltenkante. Die Mitra wurde nämlich zusammengelegt und wie ein Klapphut unter dem Arme getragen. Die Stola endlich als Schärpe hatte einen noch gewöhnlicheren Ursprung. Sie vertrat das orarium, das Taschen- oder Schnupftuch. In alter Zeit war der Besitz und Gebrauch eines Taschentuches ohne Zweifel auf die höheren Kreise beschränkt. In Borneo z. B. darf bis auf den heutigen Tag nur der König ein Taschentuch führen und seine Nase damit bedienen. Ähnlich also wie in Borneo das Taschentuch zum Abzeichen der königlichen Würde wurde, so wurde es in der römischen Kirche zum unterscheidenden Kleidungsstücke des Diakon.

Ich weiß, manche dieser Erklärungen hat man bestritten und vielleicht mit Recht. Allein das Beweisverfahren im allgemeinen wird dadurch nicht berührt. Ich citierte die Stelle nur, um zu zeigen, wie ich Stanleys Stellung als Historiker auffasse, eben jene Stellung, welche alle, die zur historischen Schule gehören und sich von historischem Geiste leiten lassen, einzunehmen pflegen, so oft sie den Problemen des Tages gegenüber zu treten haben.

Ich behaupte also, dass in diesem wie in anderen Fällen

1) Engl. chasuble, vulgärlat. casabula, das Häuschen; engl. cassock Unterkleid des engl. Geistlichen, Italien. casacca, das Häuschen. Super-pellicium von pellis, Fell, aber engl. plush, frz. peluche von pilucius, haarig, lat. pilus, das Haar. Engl. Wig, Perücke, altital. piluccare, das Haar rupfen; sardin. pilucca, ein Haarschopf; span. peluca, portugies. peruca; italien. parruca, franz. perruque; deutsch Perücke; holländ. peruyk; altengl. perwigge, periwig, wig.

sich das Studium der Geschichte der Philosophie von weitgehendstem Nutzen erwiesen hätte. Auf der einen Seite würde es das wahnwitzige Geschrei der Entrüstung gegen Darwins Schriften, als enthielten sie eine unerhörte Ketzerei, hintangehalten haben, andererseits hätte es den alles Maß überschreitenden und verständnislosen Lobeserhebungen[1]) ein Ziel gesetzt, die sicherlich Niemand mehr als Darwin selbst zuwider waren. Darwins wirkliches Verdienst besteht nicht darin, dass er das Entwickelungsprincip entdeckte, sondern darin, dass er neue Erklärungsprincipien der Entwickelung wie natürliche Auswahl, Überleben des Tauglichsten, Einfluss der Umgebung, geschlechtliche Zuchtwahl, erfand. Diese Erklärungsprincipien, mögen sie nun passen oder nicht, geben Darwin seine dominirende Stellung in der Geschichte der Naturphilosophie. Wir wissen jetzt, dass vom physiologischen Gesichtspunkte aus der Übergang von irgend einem Tiere zum Menschen nicht erwiesen ist. Wir wissen weiter, dass, wenn er je nachgewiesen würde, wir genau ebenso weit wären wie vorher, nämlich durch den unüberschreitbaren Rubikon der Sprache von jedem Tiere getrennt. Je mehr sich Affe und Mensch ihrer physischen Natur nach einander nähern, um so weiter und wunderbarer wird die Kluft erscheinen, welche die Sprache zwischen beider gezogen.[2])

1) *Ἐὰν δ' ἐπὶ μικροῖς τις σεμνύνηται, τοσοῦτ' ἀπέχει τοῦ τιμῆς τινὸς διὰ ταῦτα τυχεῖν, ὥστ' ἀπειρόκαλος πρὸς ἔδοξεν εἶναι.* Demosth. adv. Androt. § 75. p. 617.

2) Hr. Romanes hat in seinem neuesten Werke über die geistige Entwickelung im Menschen (Mental Evolution in Man 1888) die alten Beweise für den möglichen Übergang des tierischen Intellekts in den menschlichen mit grossem Scharfsinn zusammengefasst, aber anderseits die Thatsachen nicht widerlegt und in mehreren Fällen ihre Tragweite schwerlich erfasst. Selbst sein Begriff von Entwickelung scheint mir nichts weniger als richtig. Wenn er ferner behauptet, ich nehme nur 121 Wurzeln als Rückstand der Analyse arischer Sprache an, so verwechselt er Wurzeln mit Wurzelbegriffen und Arisch mit Sanskrit. Welche Resultate wir auch immer in Zukunft noch erwarten dürfen, auf weniger als 800 haben wir die Anzahl der Sanskritwurzeln bis jetzt noch nicht zurückgeführt.

Notwendigkeit des historischen Studiums der Religion.

Wenn ich also die Notwendigkeit eines historischen und vergleichenden Studiums der Religion betone oder es als die beste Einleitung und Vorbereitung für das Studium der sogenannten Religionsphilosophie hinzustellen wage, so gehe ich dabei von der Ansicht aus, dass es uns mit dem Gegenstande vertraut macht, unsere Kräfte erhöht und jene ruhig erwägende Stimmung des Richters in uns hervorruft, die für die Behandlung religiöser Probleme so wesentlich ist. Welche Aufschlüsse die Philosophie uns in der Folge noch geben mag, es wird sich von weitgehendem Nutzen erweisen, inzwischen aus der Geschichte wenigstens eine so elementare Lehre zu ziehen wie die, dass eine Meinung noch nicht einfach deshalb wahr ist, weil sie entweder von den bedeutendsten Geistern oder von der Majorität menschlicher Wesen in den verschiedenen Perioden der Weltgeschichte vertreten wurde. Niemand kann sich Jahre lang dem Studium der Religionen der Welt von den niedersten angefangen bis zu den höchsten widmen, Niemand kann die Reinheit religiösen Strebens, die Wärme religiöser Empfindung, den Adel religiöser Lebensführung bei den verschiedenen Völkern, die wir Heiden oder Wilde zu nennen schnell bei der Hand sind, beobachten, ohne auf alle Fälle in der Demut eine Lehre zu erhalten. Jeder, mag er nun Jude oder Christ, Mohammedaner oder Brahmane sein, muss, wenn er nur einen Funken von Bescheidenheit in sich hat, fühlen, dass es geradezu wunderbar wäre, wenn seine eigene Religion allein in allen Stücken vollkommen, jede andere dagegen von Anfang bis zu Ende irrig und falsch sein sollte.

Die Geschichte lehrt uns, dass die Religionen sich wandeln und sich wandeln müssen mit den beständigen Wandlungen des Denkens und der Sprache in dem voranschreitenden Entwickelungsprocesse der Menschheit. Die vedische Religion führte zur Religion der Upanischaden, die Religion der Upanischaden zu den Lehren, die Buddha zu einer neuen Religion zusammenfasste. Nicht nur die jüdische Religion, sondern auch

die Religion Griechenlands und Roms mussten dem Christentume weichen, das mehr auf der Höhe des Denkens stand, die nach langem Ringen und Kämpfen die führenden Nationen der Welt erklommen hatten. Es ist jedenfalls wunderbar, Religionen, die einer fast vorgeschichtlichen Gedankenschichte angehören, wie den alten Brahmanismus, noch heutzutage in modificierter, wenn auch nicht immer höher entwickelten Form weiter leben zu sehen. Aber selbst dies wird uns historisch verständlich, wenn wir erwägen, dass die menschliche Gesellschaft aus verschiedenen Geistesschichten besteht. Einige Reformatoren des 16. Jahrhunderts standen auf einer geistigen Höhe, die noch jetzt von der Mehrzahl der Menschen unerreicht ist. In der Theologie wie in der Geologie findet sich oft die ganze Reihe übereinander gelagerter Schichten auf der heutigen Oberfläche neben einander, und auch unter uns mögen noch im hellen Sonnenlichte Silurier herumwandeln. Es scheint, dass nur ein historisches Studium der Religion uns in den Stand setzen kann, diese Silurier zu verstehen, ja mit ihnen zu sympathisieren und den ausgezeichneten Gebrauch anzuerkennen, den sie oft von dem kleinen Talente gemacht, das ihnen anvertraut war.

Einwände beantwortet.

Nachdem ich so die Vorzüge der historischen Schule, besonders bezüglich des richtigen Religionsstudiums ausführlich charakterisiert habe, fühle ich mich zum Schlusse verpflichtet, Ihnen noch einige neuere Einwürfe mitzuteilen, die, wie mir scheint, aus einem vollständigen Missverständnis des Charakters dieser Schule hervorgegangen sind. Es ist von einem bedeutenden schottischen Theologen [1]) bemerkt worden, dass in der heutigen Zeit sowohl in der Theologie wie in der Ethik und Jurisprudenz, in der Socialphilosophie wie in der Nationalökonomie das Bestreben vorherrsche, an Stelle der Wissenschaft Geschichte, an Stelle der wissenschaftlichen Methode

1) R. Flint, in Encyclopaedia Britannica s. v. Theology p. 262.

die historische zu setzen. »Dies beruht jedoch augenscheinlich«, fährt er fort, »auf Übertreibung und Selbsttäuschung, und Dinge werden zusammengeworfen, die besser auseinandergehalten würden. Wissenschaft ist weder die Geschichte der Objekte einer Wissenschaft noch die Geschichte der Begriffe oder Lehren einer Wissenschaft. Die historische Methode kann uns in Verbindung mit Wissenschaft höchstens die eine oder die beiden Formen der geschichtlichen Erkenntnis an die Hand geben. Die Annahme also, dass man in den theologischen Disciplinen wie in der natürlichen Theologie und christlichen Dogmatik mit der historischen Methode allein auskommen könne, ist gradezu absurd. In Wirklichkeit ist sie für das Studium dieser Disciplinen überhaupt von keinem direkten oder unmittelbaren Nutzen, und zwar eben deshalb, weil sie weder Theorie noch Lehre oder Wissenschaft direkt oder unmittelbar liefert. Nur von dem, der sowohl die Geschichte der Objekte einer Wissenschaft wie die Geschichte ihrer Begriffe speciell einer psychologischen, socialen oder religiösen Wissenschaft kennt, kann man eine Förderung der Wissenschaft erwarten«.

Wird damit nicht Alles eingeräumt, was wir für die historische Schule in Anspruch nehmen, nämlich dass sie allein im Stande ist, die Wissenschaft der Religion zu fördern? Er fährt indes weiter »Vermengt und verwechselt man auf religiösem Gebiete wie auf jedem anderen Geschichte mit Wissenschaft, so heißt dies die Wissenschaft eliminieren und zerstören. Indes bildet die Kenntnis der Geschichte auf keinem Gebiete in höherem Maße die Voraussetzung und Grundlage wissenschaftlicher Ergebnisse und ist historische Untersuchung, wofern sie nur in geeigneter Weise geführt wird, der wissenschaftlichen Forschung förderlicher als grade in der Religionswissenschaft«.

Etwas Weiteres verlange auch ich nicht und wäre mit diesem Zugeständnis vollkommen zufrieden.

Endlich sagt er: »Der historischen Methode haben wir nicht nur die historischen Disciplinen der Theologie, sondern

in beträchtlichem Umfange auch die jüngsten Fortschritte in ihren positiven oder theoretischen Disciplinen zu verdanken. Sie kann jedoch niemals, wie einige fanatische Anhänger der historischen Schule uns glauben machen wollen, die Methode der letztgenannten Disciplinen bilden«.

Dies ist, wie Sie finden werden, eine starke Sprache, die jedenfalls einer starken Überzeugung entsprang. Aber Sie werden regelmäßig wenn ein Philosoph, der kein Narr ist, einen anderen Philosophen, der ebenfalls kein Narr ist, absurd oder abgeschmackt findet, wahrnehmen können, dass zwischen beiden irgend ein Missverständnis obwalten muss Die historische Schule beschränkt sich nun durchaus nicht, einfach, weil sie sich historisch nennt, ausschließlich auf die Geschichte irgend einer gegebenen Wissenschaft. Es gibt induktive Wissenschaften und eine Geschichte der induktiven Wissenschaften. Die historische Schule hat nun in keinem einzigen Falle die Absicht, sich nur mit dem Studium der Geschichte dieser Wissenschaften zu befassen. Dies ist eine Sache für sich. Die historische Schule will uns nur lehren, dass in keiner Wissenschaft irgend ein wirkliches Problem ohne Beziehung auf das, was über dieses Problem seit dem Tage, wo es zum ersten Male aufkam, bis auf unsere Zeit gesagt oder geschrieben worden ist, studiert werden sollte. Ich sehe kein anderes oder jedenfalls kein besseres Mittel, durch welches unser Geist, wenn er mit irgend einem Probleme zu ringen hat, mehr gekräftigt und gefördert werden könnte. Grade die Missgriffe unserer Vorgänger können uns oft für unsere eigene Untersuchung den Weg weisen. Denken Sie sich, Jemand wollte vergleichende Philologie studieren, ohne sich mit den Arbeiten Bopps, Potts und Grimms, ihren irrigen wie ihren wirklichen Entdeckungen vertraut zu machen. Mit welch' ungeheurem Zeitverluste würde er all die Schachte, die jene gegraben und ausgebeutet, von denen auch nicht wenige sich als unergiebig und taub erwiesen, aufs neue durchforschen! Oder denken Sie sich, Jemand wollte die Etymologie eines modernen Wortes geben, ohne es zunächst auf seine älteste

uns erreichbare Form zurückzuführen. Dann würden wir wieder Etymologien zu hören bekommen, wie engl. ear, Kornähre, sei dasselbe wie engl. ear, Ohr, während man nur auf das Gotische zurückzugehen braucht, um zu sehen, dass ear, Ähre dort ahs, ear, Ohr, dagegen auso lautet.

Auch sollte man die Geschichte nicht mit dem letzten Jahrhundert aufhören lassen. Der Grundsatz der historischen Schule ist nicht Ignorierung der Gegenwart, sondern Verständnis der Gegenwart durch die Vergangenheit. Es kann Jemand gewiss ein Philosoph sein, ohne Plato oder Aristoteles, Descartes oder Kant zu kennen. Allein hat er nicht eine wunderbare Tiefe der Auffassung, so wird er sich niemals jenes sichere Urteil und jenen richtigen Blick auf das Ganze aneignen, der nur durch die Vertrautheit mit vielen Denkern erworben werden kann. Seine Philosophie wird Gefahr laufen, wie die Philosophie von Herbert Spencer, zum Anachronismus zu werden.

Was aber auch immer in anderen Wissenschaften möglich sein mag, Niemand wage sich auf die offene See religiöser Erörterung, ohne beständig den Kompass der Geschichte vor Augen zu haben. Niemand mache den Versuch, natürliche Religion zu studieren, ohne seine Lehrjahre in geduldiger Arbeit dem Studium der Geschichte der Religionen der Welt gewidmet zu haben. Ich kann die Vorzüge des historischen Studiums und der historischen Auffassung nicht besser zusammenfassen als mit den Worten des Herrn John Morley: »Sie gibt uns eine Anschauung und einen Überblick des Bodens, auf dem wir stehen. Sie gibt uns einen sicheren Rückhalt in den Erfahrungen und Vorfällen der früheren Zeit. Sie weist uns unsere eigene Stellung an und schützt uns gegen Täuschung und Überrumpelung«. [1])

1) John Morley, On the study of Literature p. 11.

Elfte Vorlesung.

Das Material für das Studium der natürlichen Religion.

Sprache, Mythus, Sitten und Gebräuche, heilige Bücher.

Nachdem wir zuerst das Gebiet der natürlichen Religion durch Definition genau abgegrenzt und sodann die Gründe auseinandergesetzt haben, weshalb uns die historische Methode für die wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Religionen der Welt den Vorzug zu verdienen scheint, haben wir jetzt zu ermitteln, welches Material uns für das Studium der Entwickelung und des Verfalls der natürlichen Religion im weitesten Sinne dieses Wortes zur Verfugung steht.

Dieses Material lässt sich in vier Klassen einteilen.

Zuerst kommt die Sprache. Sie versetzt uns, wenn wir sie in ihrer ununterbrochenen Entwickelung verfolgen, in die ältesten Perioden des Denkens zurück oder jedenfalls in Perioden, aus denen uns kein anderes zuverlässiges Beweismaterial zugänglich ist.

Die zweite Klasse wird durch die Mythologie, wie man die Sache zu nennen pflegt, gebildet. Sie ist eigentlich, wie ich zeigen werde, eine unausbleibliche Entwickelungsstufe im Wachstum der Sprache und des Denkens.

Die dritte Klasse umfasst die religiösen Sitten und Gebräuche, wie sie entweder aus historischen Dokumenten oder durch wirkliche Beobachtung civilisierter und uncivilisierter Völker studiert werden können.

Die vierte Klasse besteht aus den **heiligen Büchern** der großen Weltreligionen.

Die Sprache als Beweisquelle.

Wenn jedes Wort, wie ich nachzuweisen hoffe, ursprünlich eine That oder ein schöpferischer Akt war, der einen vorher noch nicht existierenden Begriff ins Leben rief, dann wird es weniger erstaunlich klingen, wenn ich sage, dass die einzelnen Wörter an sich uns über die ursprünglichsten Gedanken der Menschheit am besten Auskunft geben können. Allerdings wird das Wort nur in einem Satze, nicht in dem Wörterbuch bedeutungsvoll. Aber wir wissen jetzt, dass ursprünglich jedes Wort ein Satz war. Sagte der Mensch sar-it, Fluss, so sagte er eigentlich »Rennen (sar)- hier (it)«; sagte er dar-u, Baum, so meinte er »zerspalten (dar)-hier (u)«. Wer aber den Baum »Zerspalten-hier« oder das Gespaltene nannte, musste bereits die Bäume für bestimmte Zwecke zu verwenden gelernt haben und besaß wahrscheinlich auch schon einige, wenn auch noch sehr rohe Werkzeuge, die ihm zur Ausführung seiner Arbeit dienlich waren. Nannten die Menschen ihre Pferde schnelle Renner as-va, equus, ἵππος, so müssen sich ihnen die Pferde als Renner von besonderem Nutzen erwiesen haben, denn es gab viele Tiere, die das Pferd an Schnelligkeit übertrafen, obgleich sie nicht nach dieser Eigenschaft mit einem besonderen Namen benannt, sondern unter dem allgemeinen Ausdruck »wilde Tiere« zusammengefasst wurden.

Sie werden nun sehen, wie wir noch den ältesten Gedanken der Menschen lauschen können, wofern wir nur den Zutritt zur alten Werkstätte der Sprache finden können. Wo ist aber diese Werkstätte?

Um diese Frage zu beantworten, werde ich einige meiner nächsten Vorlesungen einer kurzen Übersicht der Entdeckungen zu widmen haben, welche von den Sprachforschern gemacht wurden. Die Sprachwissenschaft hat vor unseren Augen eine neue Welt erschlossen und ich werde Ihnen eine Karte dieser

neuen Welt, wenn auch nur in den gröbsten Umrissen, vorzulegen haben, damit Sie die ältesten Züge und Wanderungen der Sprache und des Denkens, des Mythus und der Religion, der Sitten und Gebräuche verfolgen können.

Überblick über die Sprachen. Die arische Familie.

Beginnen wir mit Europa und in Europa mit England.[1]

Englisch.

Haben Sie sich je die Frage vorgelegt, welche Bedeutung es für uns hat, dass wir englisch sprechen, was eine Sprache, speciell was die englische Sprache ist, wie sie entstanden oder wie sie gebildet wurde und wie es kam, dass sie auf diesen fernen Inseln gesprochen wird und sich von da wieder fast über die ganze civilisierte Welt verbreitete?

Nichts scheint mir so wunderbar, wie die Fähigkeit des Menschen, dass er über das Seltsamste und Wunderbarste sich zu wundern aufhört. Sehr richtig hat man gesagt, dass ein Zeichen oder Wunder nie zweimal vorkommen könne; denn wenn es das zweite Mal einträte, würden wir es schon ganz natürlich finden und uns zu wundern aufhören. Einige Philosophen gehen noch weiter und behaupten, ein Zeichen oder Wunder höre in demselben Augenblicke, in welchem es in die Erscheinung träte, auf, wunderbar zu sein, weil es ohne zureichenden Grund überhaupt nicht in die Erscheinung treten könne, alles aber, was einen zureichenden Grund habe, nicht mehr wunderbar sei. Nun, welches auch immer der Grund sein mag, sicher scheinen wir alle uns die Fähigkeit erworben

1) Ich habe den folgenden kurzen Überblick über die Sprachen in diesem meinem ersten Kursus von Vorlesungen geben zu müssen geglaubt, um der Notwendigkeit überhoben zu sein, die Namen und die Verwandtschaft der Sprachen, in welchen die Religionen der Welt ihren Ausdruck fanden, immer wieder von neuem erklären zu müssen. Wer sich von meinen Lesern darüber ausführlicher zu unterrichten wünscht, kann meine »Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache« zu Rate ziehen.

zu haben, welche bei den Orientalen für einen Beweis der höchsten Stufe geistiger Erziehung gilt, die Fähigkeit nämlich, sich über nichts mehr zu wundern, über nichts zu erstaunen, das alte Nil admirari.

Wir befinden uns auf einer kleinen Insel, die sozusagen dem westlichen Vorgebirge des gewaltigen asiatischen Festlandes vorgelagert ist. Und auf dieser kleinen Insel, die wir Groß-Britannien nennen, und auf diesem westlichen Vorgebirge, Europa genannt, sprechen wir eine Sprache, die in jeder Beziehung ganz dieselbe ist wie die, welche auf Ceylon gesprochen wird, einer Insel, die ebenfalls einem Vorgebirge desselben asiatischen Kontinents, das Dekhan oder Süd-Indien heißt, vorgelagert ist.

Die Entdeckung der Einheit der Sprache in Indien und England datiert erst von ungefähr hundert Jahren her. Bei ihrem ersten Bekanntwerden überraschte sie einige der gelehrtesten und urteilsvollsten Männer in einer Weise, dass z. B. Dugald Stewart sie für völlig unmöglich erklärte und Sanskrit für eine Erfindung jener Erzbetruger, der Brahmanen, gehalten wurde, die ebenso gut und ebenso alt wie wir, ja noch um Vieles besser und älter erscheinen wollten.

Wir haben uns von diesem Erstaunen erholt. Wir finden jetzt am Anfang fast jeder lateinischen und griechischen Grammatik einige Paragraphen über die indo-europäische oder arische Sprachfamilie und die Behauptung, dass die Vorgeschichte unserer eigenen Sprache und die Entstehung und Entwickelung des Lateinischen und Griechischen vielfach durch das Sanskrit, die heilige Sprache der Indier, aufgeklärt werden könne.

Es gibt aber im heutigen Englisch noch größere Wunder, wofern wir nur Augen haben, sie zu sehen, und Ohren, darauf zu hören. Unser heutiges Englisch soll aus ungefähr 250000 Wörtern bestehen. Die meisten von ihnen können nun wieder infolge zahlreicher Veränderungen, die wir als Deklination, Konjugation, Komparation, Zusammensetzung u. s. w. unterscheiden, in fast ebenso vielen verschiedenen Formen

auftreten. Das heißt also, jedem einzelnen von uns steht ein Instrument von mindestens einigen Millionen Tasten zur Verfügung, auf dem wir spielen können wie der Musiker auf einem Klavier mit zwölf Oktaven.

Wenn uncivilisierte Menschen zum ersten Male eine Drehorgel spielen hören, dann fühlen sie gewöhnlich große Neugierde, sie zu öffnen, das innere Getriebe kennen zu lernen und zu sehen, woraus sie gemacht ist. Allein die Riesenorgel unserer Sprache zu öffnen wandelt uns nie die Versuchung an, niemals legen wir uns die Frage vor, wie sie gefertigt oder wer sie gebaut habe. Sie ist für uns einfach gegeben und vorhanden und im festen Glauben, dass sie ihre Stimmung stets halten werde, meinen wir nach Herzenslust darauf loshämmern und herumtrommeln zu dürfen.

Veda. οἶδα.

Obgleich die Verwandtschaft zwischen dem Indischen, Persischen, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Celtischen, Slavischen und Germanischen nunmehr einen wesentlichen Bestandteil des allgemeinen Wissensschatzes bildet, so stellt man sich doch selten in Wirklichkeit vor, wie eng diese Verwandtschaft eigentlich ist. Bekanntlich liegen allen diesen Sprachen dieselben Wurzeln zu Grunde, ihr grammatischer Bau ist derselbe, eine große Anzahl wichtiger Wörter wie die Zahlwörter, Verwandtschaftsnamen wie Vater, Mutter, Ausdrücke für Himmel, Sonne und Mond, Pferd und Kuh u. s. w. stimmen in ihnen überein. Aber erst das Studium des Sanskrit und zwar des ältesten Sanskrit, wie es in den Veden sich findet, setzte die Gelehrten in den Stand, eine so wichtige Entdeckung zu machen, wie z. B. dass der geheimnisvolle Vokalwechsel in ich weiß und wir wissen, englisch to wit, wissen, und I wot, ich weiß, in einem Accentwechsel des ältesten Sanskrit begründet ist. Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass der Accent nur im vedischen Sanskrit vorkommt oder jedenfalls nur darin bezeichnet wird, dass, bevor man den Veda zu studieren begann, der Accent thatsächlich den

Gelehrten nicht bekannt war, und wir werden dann verstehen, was es besagen will, dass ein Accentwechsel, der sich vor drei Jahrtausenden im Sanskrit beobachten lässt, noch die Vokale unserer heutigen Wörter bestimmt und beeinflusst. I wot ist as. wât, got. wait, ich weiss. Der Infinitiv dazu ist im Englischen in dem Ausdruck to wit, zu wissen, das jetzt soviel wie »nämlich« oder »das heißt« bedeutet, erhalten. Dies wit ist das sanskrit vid, wissen. Davon wird im Sanskrit das Perfektum véda mit präsentischer Bedeutung, wie griech. *οἶδα* d. i. *ϝ*aida gebildet. Der Vokalwechsel von i in ai oder ê hat im Accente seinen Grund, der im Sanskrit im Singular auf der ersten Silbe steht. Dieser Sanskritdiphthong ai, got. ai wird im Angelsächsischen regelmäßig zu â, im Englischen zu o.

Allein dies ist noch nicht Alles. Warum sagten die Griechen im Singular *οἶδα*, aber im Plural *ἴσμεν*? Im Griechischen steht allerdings der Accent im Singular sowohl wie im Plural auf der ersten Silbe. Aber im Sanskrit muss der Accent, der im Singular auf der ersten Silbe steht, im Plural auf die letzte Silbe rücken. Warum es so ist, ist schwer zu sagen. Am einfachsten und natürlichsten scheint die Annahme, dass die differenzierenden Endungen des Plurals als solche stets gefühlt wurden und deshalb ihren Ton länger als die Endungen des Singulars festhielten. Wir sagen also véda, véttha, véda, aber vidmás, vidá, vidús. Diese Regel allein gibt uns die Erklärung an die Hand, warum wir *οἶδα* neben *ἴσμεν*, ich weiß neben wir wissen haben.

Sie werden sich daraus eine Vorstellung machen können von der Solidarität der Sprachen, wie die Franzosen sagen, oder von ihrer inneren Zusammengehörigkeit, welche die Sprachen, und wenn die Sprachen, dann auch die Gedanken aller Glieder des arischen Volkes zu einem großen Ganzen eint. Betrachten wir nun die verschiedenen Verwandtschaftsgrade.

Angelsächsisch.

Das heutige Englische lässt sich in ununterbrochener Linie auf das Angelsächsische zurückverfolgen. Die ältesten Denkmäler des Angelsächsischen wie der Beowulf, ein altes Epos germanischen Ursprungs, datieren aus dem siebenten Jahrhundert. Die Sprache, in welcher dieses Epos verfasst ist, wurde von Auswanderern und erobernd eindringenden Stämmen vom Festland nach England oder vielmehr nach den brittischen Inseln gebracht. Es waren, wie Sie wissen, Jüten, Sachsen und Anglen, und sie alle sprachen nicht hochdeutsch, sondern niederdeutsch, d. h. den Dialekt, wie er in Niederdeutschland gesprochen wurde. Das Niederdeutsche ist eigentlich nur einer der vier Zweige des germanischen Astes des arischen Sprachstammes, die drei anderen sind Gotisch, Skandinavisch und Hochdeutsch.

Gotisch.

Gotisch wurde im vierten Jahrhundert an der Donau gesprochen. Das älteste Denkmal germanischer Sprache ist die gotische Bibelübersetzung des Ulfilas † 381.

Altsächsisch.

Das Niederdeutsche umfasst das Sächsische des Festlandes oder das Altsächsische, das uns im Heliand, einem Gedichte des neunten Jahrhunderts, erhalten ist; ferner das bereits erwähnte Angelsächsische, das Altfriesische, das uns durch Denkmäler des dreizehnten Jahrhunderts bekannt ist und gegenwärtig nach und nach ausstirbt, endlich das Altholländische oder Altniederfränkische, wovon Proben in den sogenannten karolingischen Psalmen, die dem neunten Jahrhundert zugeschrieben werden, erhalten sind, und welches heutzutage durch das Mittelholländische, Neuholländische, Flämische und Neuniederfränkische vertreten ist.

Skandinavisch.

Der dritte Zweig, das Skandinavische, ist durch die altskandinavische Litteratur vertreten, die zwischen 800—1000

fällt. Es zerfällt in das Westnordische d. h. das Isländische und Norwegische, mit einer aus dem elften Jahrhundert datierenden Litteratur; und in das Ostnordische d. h. das Schwedische und Dänische.

Die alte Litteratur Islands, die beiden Eddas und zahlreichen Sagas, sind, wie wir sehen werden, für mythologische Zwecke von hoher Wichtigkeit.

Diese drei Zweige, das Gotische, Sächsische und Skandinavische, haben ein gemeinsames charakteristisches Gepräge; sie stehen alle unter der Wirkung von Grimm's bekanntem Gesetze, nach welchem sie da, wo die übrigen arischen Sprachen eine Tenuis haben, eine Aspirata, wo die übrigen eine Media haben, eine Tenuis und wo die übrigen eine Aspirata haben, eine Media aufweisen.

Wir dürfen indes nicht annehmen, weil Gotisch im Vergleich zum Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Celtischen oder Slavischen eine so entschieden untergeordnete Stellung einnimmt, dass darin die Aspirata aus einer älteren Tenuis, oder die Media aus einer ursprünglichen Aspirata, oder die Tenuis aus einer früheren Media verderbt sei. Als bloße Lautverderbung würde ein derartiger Lautwandel von t zu th, von th zu d und von d zu t in einer und derselben Sprache allen Grundsätzen der Phonetik Hohn sprechen. Gotisch ist ein ebenso alter und selbständiger nationaler Dialekt der arischen Sprache wie Sanskrit. Ebenso gut wie dieses Media, Tenuis und Aspirata zur Unterscheidung bestimmter Wurzeln verwendete und fixierte, konnte auch dieses zu gleichem Zwecke den Gebrauch der Tenuis, Aspirata und Media fixieren. Demnach würden also die drei Wurzeln, die im Sanskrit t a r, d h a r und d a r lauten, im Gotischen von allem Anfang an t h a r; d a r und t a r gelautet haben. In einer und derselben Sprache dürfte niemals tar zu thar, dhar zu dar, dar zu tar geworden sein. Wir kennen das Gotische erst aus einer viel späteren Zeit als das Sanskrit. Aber deshalb ist Gotisch noch nicht eine jüngere und weniger ursprüngliche Sprache als Sanskrit. Und was für die Sprache gilt, gilt auch für die

Mythologie. Wir kennen die vedische Mythologie aus einer viel älteren Periode als die germanische. Dies beweist aber noch nicht, dass die Namen und Charaktere der germanischen Götter aus dem Veda entlehnt seien.

Thorr und Thursday (Donnerstag).

Es ist allerdings richtig, wenn wir z. B. die ursprüngliche Bedeutung des isländischen Gottes Thorr kennen lernen wollen, so müssen wir das Wort auf das angelsächsische Thunor, neuenglisch thunder, Donner zurückführen. Es ist weiter richtig, dass wir th nur durch t zu ersetzen brauchen, um thunor mit dem lateinischen tonare identificieren zu können. Aber dies beweist noch nicht, dass der germanische Gott Thorr, der noch im englischen Thursday, dies Jovis oder Donnerstag, weiter lebt, nicht ebenso alt ist wie irgend eine der vedischen Gottheiten, und dass er nicht von allem Anfang an mit anlautender Aspirata donnerte statt mit anlautender Tenuis.

Týr und Tuesday (Dienstag).

Bei der Anwendung des Grimm'schen Gesetzes gehen wir gewöhnlich von den klassischen Sprachen aus, wie wir sie zu nennen uns gewöhnt haben, vom Sanskrit, Griechischen und Lateinischen. Haben wir also im Sanskrit ein Wort wie Dyu, nom. Dyaus, griech. *Ζεύς* für *Δyευς*, lat. Jupiter für Dyupiter, so erhalten wir seine gotische, isländische, angelsächsische, d. h. seine niederdeutsche Form, indem wir an Stelle der Media die Tenuis setzen. So ergibt sich das isländische Týr, das in Týsdagr, dies Martis, im englischen Tuesday, dem angelsächsischen Tiwesdaeg, Dienstag, noch vorkommt. Allein dies alles berechtigt uns noch nicht, in Týr nur eine jüngere, aus dem vedischen Dyaus verderbte Form zu sehen.

Wodan und Wednesday (Wodanstag, Mittwoch).

Die Sprachvergleichung hilft uns ohne Zweifel, den Ursprung der arischen Götternamen entdecken. Da nun die

vedische Mythologie reicher entwickelt oder jedenfalls sorgfältiger und vollständiger erhalten ist als die irgend eines anderen arischen Volkes, so glauben wir gewöhnlich im Sanskrit die ursprünglichsten Götternamen vor uns zu haben. Allein diese Auffassung ist historisch falsch. Wir können z. B. den Namen des germanischen Gottes Wodan oder Odin von einer Sanskritwurzel herleiten, die, wenn wir an Stelle von d ein dh setzen, VADH schlagen, lauten würde. Davon haben wir das vedische vadh-ar, Blitzstrahl, das angelsächsische weder Wetter, Unwetter, und davon hat vermutlich auch Wod-an seine ursprüngliche Bedeutung als Gott des Donnerwetters. Sein Name lebt noch heute in Wednesday, Wodnesdaeg, Wodanstag (Mittwoch), weiter. Allein ein genau entsprechendes Vorbild hat Wodan im Veda nicht, obgleich mehrere ihm parallelstehende Götter darin vorkommen, ganz ebenso wie das Gotische mit dem Sanskrit parallel lauft.

Hochdeutsch.

Von diesen drei Zweigen der germanischen Klasse ist der vierte, das Hochdeutsche, zu scheiden. Im Hochdeutschen entspricht der Tenuis der klassischen Sprachen im allgemeinen die Media, der Aspirata die Tenuis, der Media die Aspirata. In anderen Beziehungen ist das Hochdeutsche mit dem Niederdeutschen eng verwandt, sodass viele Gelehrte jetzt Nieder- und Hochdeutsch als Westgermanisch, Gotisch und Skandinavisch als Ostgermanisch klassificieren.

Das Althochdeutsche ist aus dem siebenten bis eilften Jahrhundert bekannt; dann folgt das Mittelhochdeutsche von 1100—1500, dann das Neuhochdeutsche, wie es bis auf den heutigen Tag geschrieben und gesprochen wird.

Celtisch.

Neben dem Niederdeutschen, das sich in historischer Zeit hauptsächlich nach dem Falle der römischen Herrschaft in Britannien festsetzte, verbreitete sich noch ein anderer Zweig der arischen Sprache in vorgeschichtlicher Zeit über die

brittischen Inseln, das Celtische. Auch die Celten kamen *vom Festland.* Wir finden sie dort, wie sie von Osten nach Westen durch Gallien und Spanien wandern, gelegentlich auch in die Balkanhalbinsel und Italien einbrechen und selbst als Kolonie in Galatien in Asien auftreten.

Das Celtische teilt sich in zwei Zweige, das Cymrische und Goidelische. Das erstere begreift das Walisische, das ausgestorbene Kornische und das Armorikanische in der Bretagne in sich; das Goidelische umfasst das Irische, Gälische und den Dialekt der Insel Man. Daneben finden sich noch altgallische Inschriften, deren Sprache bisweilen für einen dritten Zweig des Celtischen, das Gallische, angesehen wird. So interessant nun auch für etymologische und grammatische Zwecke die celtischen Sprachen sein mögen, ihre Litteratur ist jung und reicht nicht über das eilfte nachchristliche Jahrhundert zurück. Alles, was von Mythologie und alter Religion sich darin findet, ist augenscheinlich durch Romanen- und Christentum hindurchgesickert und deshalb für vergleichende Zwecke nur mit der äußersten Vorsicht zu verwenden[1]).

Italisch.

Die nächste Klasse der arischen Sprachen die ebenfalls ihre Wellen bis zu den Küsten der brittischen Inseln geworfen, ist das Italische. Die römische Litteratursprache war nur einer der zahlreichen Dialekte, welche die Arier nach ihrer Niederlassung in Italien ausgebildet hatten. Neben dem Lateinischen haben wir noch das Oskische und Umbrische und einige unbedeutendere Dialekte in inschriftlichen Überresten erhalten. Das Lateinische wurde, nachdem seine Blütezeit mit den Klassikern vorüber war, die lingua vulgaris des civilisierten Teiles von Westeuropa und es entwickelten sich daraus neue Vulgärsprachen in Italien, Gallien, Spanien, Portugal, Graubünden und durch Kolonien auch in Rumänien, Dialekte die in der Folge auch Litteratursprachen wurden. Die

1) Vgl. Prof. Rhŷs, Hibbert Lectures 1886.

ältesten Denkmäler des Französischen datieren aus dem neunten Jahrhundert, die des Provençalischen aus dem zehnten, die des Italienischen, Spanischen, Portugiesischen aus dem zwölften.

Die Sprache Englands wurde zweimal von den Wellen der lateinischen Sprachflut getroffen, das erste Mal bei der Besetzung Britanniens durch römische Legionen und christliche Sendboten, das zweite Mal durch die normannischen Eroberer, Krieger von germanischer Abkunft und skandinavischem Blute, die nach der Eroberung der Normandie ihre germanische Sprache mit der nordgallischen vertauscht hatten. Sie brachten eine romanische Sprache, romanisches Denken, romanische Sitten und romanischen Geschmack, aber wenig von romanischem Blut mit nach England. Dem germanischen Blute Englands mag etwas Celtisches beigemischt sein. Die Grammatik, das Herzblut der englischen Sprache, ist durch und durch germanisch geblieben.

Griechisch.

Die nächste Klasse ist die griechische. Und hier müssen wir uns vor einer früher sehr verbreiteten Ansicht hüten, nämlich dass die Arier, die Griechenland und Italien bevölkerten, enger unter einander verwandt seien als die übrigen Zweige der arischen Sprachfamilie. Viele Gelehrte nehmen sogar an, dass die gemeinsamen Voreltern der Griechen und Römer nach ihrer Trennung von den übrigen eine Zeit lang vereinigt geblieben seien. Indes ist diese Hypothese ohne sichere Grundlage, wenigstens soweit die Sprache in Betracht kommt. Das Griechische zeigt größere Ähnlichkeit mit dem Sanskrit als mit dem Lateinischen. Das Lateinische steht dem Celtischen näher als dem Griechischen. Dieser Punkt ist für unsere mythologischen und religionswissenschaftlichen Untersuchungen von besonderer Wichtigkeit. In historischer Zeit hat allerdings die lateinische Sprache und die römische Mythologie und Religion so Vieles aus dem Griechischen entlehnt, dass die Gelehrten leicht vergessen, dass der Entleiher kein völlig armer Mann war, dass es in Italien, ehe es mit

Griechenland in Berührung kam, thatsächlich eine vollständig entwickelte Religion und Mythologie gab, und dass eben diese vorgeschichtliche Periode des Italischen für den Erforscher der alten Ethnologie das höchste Interesse hat.

Die griechische Klasse mit ihren vier Dialekten, dem Dorischen, Äolischen, Attischen und Jonischen ist zu bekannt, als dass ich hier etwas weiteres darüber zu sagen brauche.

Slavisch.

Wir haben in Europa noch eine weitere Klasse arischer Sprachen, die Slavische, oder wie ich sie lieber nenne, die Wendische oder Windische. Ich ziehe den Ausdruck Wendisch vor, weil der älteste uns bekannte Name der Stämme, die diese Sprache sprechen, nicht Slaven, sondern Winidae ist.

Diese Klasse zerfällt in drei Zweige, das Lettische, das Südostslavische und das Westslavische.

Das Lettische umfasst 1) das heutige Lettische, wie es in den russischen Ostseeprovinzen in Kurland und Livland gesprochen wird. Seine Litteratur reicht bis ins sechzehnte Jahrhundert zurück.

2) Das Litauische, das von ungefähr einer Million Menschen in Ostpreußen und Russland gesprochen wird. Seine Litteratur datiert aus dem Jahre 1547, aus welchem ein kleiner Katechismus erhalten ist.

3) Das Altpreussische, das im siebzehnten Jahrhundert ausstarb und nur durch geringe Fragmente aus dem fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert vertreten ist.

Das Südostslavische umfasst das Altbulgarische oder Kirchenslavische, in welchem wir eine Bibelübersetzung aus dem neunten Jahrhundert besitzen, die noch heute als autorisierte Übersetzung im Gebrauch ist. Das Slovenische oder Slavonische, das Serbische und das Kroatische (die bisweilen unter dem gemeinsamen Namen Illyrisch zusammengefasst werden) mit litterarischen Überresten aus dem zehnten Jahrhundert; ferner das Russische, die Litteratursprache des russischen Reiches.

Das Westslavische besteht aus dem Polnischen, dessen Litteratur aus dem vierzehnten Jahrhundert datiert; dem Böhmischen, dessen Litteratur mit dem zehnten Jahrhundert anhebt, und den heutigen Dialekten der Wenden und Sorben in der Lausitz.

Die nordwestliche Abteilung.

Die bis jetzt betrachteten fünf Klassen der arischen Sprachen werden sämtlich in Europa gesprochen und bilden zusammen die sogenannte nordwestliche Abteilung der arischen Sprachfamilie.

Verschiedentlich ist der Nachweis versucht worden, dass, bevor sich diese Sprachen in ihren gegenwärtigen Sitzen festsetzten, einige von ihnen getrennt von den übrigen längere Zeit vereinigt geblieben seien, weshalb sie manche Züge gemeinsam hätten, die den anderen fehlten. Alle diese Versuche waren, wie mir scheint, vergebens und Alles, was man zur Stütze des angeblichen Stammbaumes der arischen Sprachen vorgebracht hat, lässt sich vollständig durch die Annahme erklären, dass die dialektischen Verschiedenheiten, die in der Folge zu nationalen Sprachen sich ausbildeten, schon vor der arischen Sprachtrennung vorhanden waren, dass die Formen, die dem einen oder anderen Stamme die tauglichsten zu sein schienen, überlebten und sich erhielten, dass aber nach der Spaltung jeder Dialekt seinen eigenen Weg ging unbekümmert um seine Nachbaren. Jede andere Hypothese schafft ebenso viele neue Schwierigkeiten als sie alte zu beseitigen glaubt. Dass die geographische Lage mit der grammatischen Ähnlichkeit nichts zu thun hat, sehen wir am Griechischen und Lateinischen ganz deutlich; obgleich sie die nächsten Nachbarn sind, unterscheiden sie sich von einander ebenso sehr, wie nur irgend zwei arische Sprachen. Das Celtische teilt gewisse Züge mit dem Lateinischen, das Lateinische mit dem Griechischen, das Germanische mit dem Lettischen. Indes setzt keine einzige dieser Übereinstimmungen zu ihrer Erklärung

etwas weiteres voraus als die Annahme einer gemeinsamen dialektischen Färbung, die hier wie sonst der Bildung nationaler Sprachen vorausging.

Die südöstliche Abteilung.

Es ist jedoch besonders für vergleichende Zwecke von Nutzen, zwischen diesen fünf Zweigen, die zusammen die nordwestliche Abteilung der arischen Sprachfamilie bilden, einerseits und der südöstlichen Abteilung andererseits, die sich aus den Sprachen Indiens und Persiens zusammensetzt, zu unterscheiden. Die Sprache, die angeblich eine vermittelnde Stellung zwischen diesen beiden Abteilungen einnimmt, das Armenische, ist in seinen verwandtschaftlichen Verhältnissen noch nicht völlig aufgeklärt.

Warum diese Einteilung in einen nordwestlichen und südöstlichen Zweig historisch von Nutzen ist, werden wir sehen, wenn wir der Frage näher treten, auf welcher geistigen Höhe die arische Familie vor ihrer Trennung stand. Da augenscheinlich in historischer Zeit zwischen den Ariern, welche in südöstlicher Richtung nach Persien und Indien gezogen waren, und jenen, die in nordwestlicher Richtung nach Europa gewandert, kein Austausch stattfand, so wird man alle bei ihnen gemeinsam vorkommenden Wörter, besonders alle Wörter, die sich auf Mythologie und Religion beziehen, als gemeinsames Eigentum der gesamten arischen Rasse vor ihrer ersten Trennung in Anspruch nehmen dürfen.

Die Sprachen der südöstlichen Abteilung sind für uns von besonderem Interesse, insofern in ihnen die ersten heiligen Bücher verfasst sind. Europa hat noch keine Religion hervorgebracht. Alle Religionen haben ihre Wiege im Osten und drei der größten Religionen der Welt haben in den Sprachen Indiens und Persiens das Licht der Welt erblickt, der Brahmanismus, der Buddhismus mit seinen drei Zweigen des südlichen Buddhismus, des nördlichen Buddhismus und des *G*ainismus, endlich die Religion der Zoroastrier. Diese Sprachen werden also eine sorgfältigere Betrachtung erfordern.

Die indische Klasse. Die vedischen Hymnen.

Beginnen wir mit Indien. Das älteste Denkmal der indischen Sprache ist der Veda. Es ist sonderbar, dass überall, wo heilige Bücher sich finden, sie uns die älteste Sprache des Landes darstellen. So ist es in Indien, Persien, China, Palästina und ganz ähnlich in Arabien. Wie der Veda, der ungefähr dem fünfzehnten vorchristlichen Jahrhundert zugeschrieben wird, sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, grenzt an das Märchenhafte. Ich muss jedoch darüber weggehen, da wir es jetzt nur mit der Geschichte der Sprache zu thun haben. Aber wir werden darauf zurückkommen, wenn wir die vierte Gruppe unserer Materialien für das Studium der natürlichen Religion, die heiligen Bücher, zu prüfen haben.

Die Sprache des Veda muss natürlich einmal von denen gesprochen worden sein, welche die vedischen Hymnen verfassten, wahrscheinlich im nordwestlichen Indien. Aber in der Geschichte Indiens war diese Sprache stets die heilige Sprache und sie besitzt Wörter, grammatische Formen und syntaktische Konstruktionen, die dem späteren Sanskrit unbekannt sind.

Die Brâhma*n*as.

Die nächste Entwickelungsstufe dieser Sprache ist zwar noch vedisch; aber während die vedischen Hymnen durchweg metrisch sind, zeigt uns diese Stufe die Prosa der Brâhma*n*as, d. h. Werke, die zur Erklärung der vedischen Hymnen und Opfer bestimmt sind. Das Sanskrit dieser Brâhma*n*as ist bestimmter und regelmäßiger als das der Hymnen. Aber es vertritt noch immer eine Sprachperiode, welche jener, die in der Grammatik Pâ*n*inis vorausgesetzt wird, oder dem sogenannten klassischen Sanskrit vorausliegt.

Die Sûtras.

Die nächste Entwickelungsstufe des Sanskrit ist die der Sûtras. Das Sanskrit dieser Stufe unterscheidet sich eben-

falls in einigen Punkten von dem Sanskrit, das Pâ*n*ini als regelmäßig betrachtet, steht aber demselben so nahe, dass der chronologische Zwischenraum zwischen beiden nur ganz unbedeutend gewesen sein kann.

Diese ganze Litteratur die uns in ihren drei Entwickelungsstufen vorliegt, ist ausschließlich eine Priesterlitteratur und was auf den ersten Blick fast unglaublich erscheint, sie pflanzte sich lange Zeit hindurch ganz und gar nur durch mündliche Überlieferung fort. Die Hymnen müssen schon in sehr früher Zeit Gegenstand des sorgfältigsten Studiums gewesen sein. Nicht nur jedes Wort, sondern auch jeder Buchstabe und jeder Accent ward in den einzelnen Schulen fixiert, und es bleibt geradezu ein Wunder, wie trotzdem so viele unregelmässige Formen dem nivellierenden Einflusse der Lehrer von Generation zu Generation widerstehen konnten. Die vedische Sprache, wie wir sie kennen, mit all ihren Unregelmäßigkeiten hat deutlich eine Periode der Grammatik durchlaufen, und wir besitzen thatsächlich aus der dritten oder Sûtraperiode eine Reihe von Abhandlungen, die sogenannten Prâti*s*âkhyas, die uns zeigen, mit welcher außerordentlichen Sorgfalt und Genauigkeit die Hymnen des Veda bis ins Einzelne analysiert worden waren.

Das Pâ*n*ini'sche Sanskrit.

Mit den Sûtras erreicht dieser Strom vedischer Sprache sein Ende. Die berühmte Grammatik Pâ*n*inis, die gewöhnlich dem vierten vorchristlichen Jahrhundert zugeschrieben wird, behandelt das vedische Sanskrit schon als Ausnahme und antiquiert und setzt eine davon verschiedene Sprache und Litteratur voraus.

Wir dürfen dabei niemals vergessen, dass wir im allgemeinen in der Litteratur älterer Zeiten immer nur Proben eines einzigen Dialekts vor uns haben, und dass dieser litterarische Dialekt, sobald er dem lebendigen Sprachstrom entzogen wird, klassisch wird, d. h. in der Entwickelung stehen bleibt und abstirbt. Die anderen, nichtlitterarischen Dialekte entziehen sich vorläufig unserer Beobachtung. Kommt aber

nach einiger Zeit eine neue Sprache auf, die eine neue Litteratur im Gefolge hat, so ist diese neue Sprache stets eher ein Schwester-Dialekt als eine direkte Weiterbildung der alten klassischen Sprache. Pâ*n*inis Grammatik ist nicht für das vedische Sanskrit bestimmt, sondern für ein Sanskrit, das damit allerdings nahe verwandt ist. Von Pâ*n*inis Zeit an bis auf den heutigen Tag ist dieses Sanskrit als die neue Litteratursprache vollständig stationär geblieben aus dem einfachen Grunde, weil jede Auflehnung gegen Pâ*n*inis Regeln, jede Abweichung von dem durch ihn fixierten klassischen Typus als grammatischer Schnitzer betrachtet wurde und noch heute dafür betrachtet wird.

Die Inschriften Piyadasi's um 300 v. Chr.

Würden wir die Sprache Indiens nur aus diesen beiden Kanälen, dem vedischen und Pâ*n*inischen Sprachstrome kennen, so wäre Alles verständlich. Allein da, wo uns zum ersten Male eine historische Probe der in Indien gesprochenen Sprache entgegen tritt, stimmt diese Sprache merkwürdigerweise mit jenen durchaus nicht überein. Die ersten wirklich historischen Dokumente in Indien sind die Inschriften Piyadasi's oder Asoka's aus der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus. Sie liegen uns vor, wie sie ihrer Zeit aufgezeichnet wurden. Sie enthalten Edikte, die von der Bevölkerung verstanden werden sollten, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass die Sprache, in welcher sie verfasst sind, der Bevölkerung, die sie las oder vorgelesen bekam, verständlich gewesen sein muss.

Ich kann Ihnen diese Sprache nicht besser charakterisieren als wenn ich sie Ihnen als einen gesprochenen Volksdialekt des Sanskrit bezeichne, ganz ebenso wie das Italienische ein gesprochener Volksdialekt des Lateinischen war. Während uns so in dem vedischen und Pâ*n*ini'schen Sanskrit zwei alte Dialekte vorliegen, die durch sorgfältige grammatische Analyse geregelt und für litterarische Zwecke reserviert wurden, geben uns die Inschriften des dritten Jahrhunderts die lebendigen

Volksdialekte wieder, die sich lautlich bis zum bloßen Schatten ihres früheren Selbsts abgeschliffen haben.

Das Sanskrit des Veda sowohl wie das Pâṇini's sind durch Gesetz und Regel einheitlich gestaltet worden. Dagegen gestattet sich die Sprache dieser Inschriften eine fast unbeschränkte Mannigfaltigkeit, wie sie eine rein litterarische Sprache nicht zulassen würde. Es liegt uns hier die Sprache Indiens vor, wie sie im dritten Jahrhundert vor Christus gesprochen wurde. Ihre Entdeckung war für diejenigen, die an ein einheitliches klassisches Sanskrit glaubten, keine kleine Überraschung.

Das buddhistische Sanskrit.

Aber weiter. Während der Brahmanismus es verschmähte, für religiöse Zwecke sich irgend einer anderen Sprache als des Sanskrit zu bedienen, bemächtigte sich der Buddhismus, der grade damals als Religion in Indien aufkam und sich ausbreitete, der gesprochenen Dialekte, um Einfluss auf die großen Massen des Volkes zu gewinnen. Und so ist denn die eine Sammlung der heiligen Schriften der Buddhisten, die gewöhnlich die nördliche genannt wird, in einem unregelmäßigen Dialekte abgefasst, der dem Dialekte der Asoka-Inschriften nahe steht, während die andere oder südliche Sammlung in einem anderen Volksdialekt geschrieben ist, der sich von dem ersteren hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass er augenscheinlich einen weit sorgfältigeren grammatischen Schliff erhalten hat. Der erste Dialekt wird in der Regel der Gâthâdialekt oder gemischtes Sanskrit genannt, während der andere Pâli heißt, auch Mâgadhî genannt werden kann, obgleich er mit dem späteren Prâkritdialekt desselben Namens nicht verwechselt werden darf. Die beiden Dialekte lassen sich historisch näher bestimmen, wenigstens insofern wir die in dem Gâthâdialekte verfasste Litteratur der Zeit vor Christus zuweisen können, da wir aus dieser Zeit chinesische Übersetzungen einiger Bücher des nördlichen Kanons haben. Der Text des südlichen Kanons wurde, nachdem er lange Zeit

durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt worden war, im Jahre 88 v. Chr. aufgezeichnet.[1] Der südliche Pâlitext unterscheidet sich von dem nördlichen Gâthâtext wesentlich dadurch, dass der erstere deutlich eine genaue grammatische Revision erfahren hat, was bei dem letzteren nicht der Fall war.

Die Renaissance der Sanskritlitteratur.

Nach dem ersten Jahrhundert nach Christus kommt das Sanskrit d. h. das Pânini'sche Sanskrit mehr und mehr in Brauch und Geltung. Es dient nicht nur den gewöhnlichen Zwecken des Lebens, sondern ist auch die Sprache der öffentlichen Inschriften. Was wir im allgemeinen unter Sanskritlitteratur verstehen, beginnt um 400 nach Chr. und ungefähr um dieselbe Zeit beginnt man auch den Prâkritdialekten grammatische Pflege zuzuwenden.

Prâkrit.

Die Prâkritdialekte haben sich wahrscheinlich direkt aus den ungrammatischen Volksdialekten entwickelt, die uns in den Inschriften Asokas und in einigen Texten des nördlichen Kanons vorliegen. Allein während sie zu jener Zeit wild wachsenden Pflanzen glichen, wurden sie nunmehr nach dem Muster der Pânini'schen Grammatik durch streng grammatische Regeln beschnitten und reguliert. In dieser Form werden sie in den Bühnenstücken ganz in derselben Weise verwendet wie die italienischen Dialekte in der Comedia delle arte, in welcher der Doktor stets bolognesisch, der Arlechino bergamesisch, der Pantaleon venetianisch spricht, während das reine Tuskische oder Römische des Amorosos und Inamoratas vorbehalten war.[2]

Die Lokaldialekte.

Während aber von da an das klassische Sanskrit und das nunmehr ebenfalls klassische Prâkrit in ihrer Entwickelung

1) Vinaya-pitaka in Sacred Books of the East vol. XIII p. XXXV.

2) Vgl. Max Müller, Über das Bengali, in Report of the British Association for 1847 p. 322.

stehen blieben, sprudelten die alten Sprachquellen weiter und ergossen sich hauptsächlich in zwei großen Kanälen, dem westlichen und dem östlichen, von denen der erstere durch das heutige Sindhî, Gujarâtî, Panjâbî und das westliche Hindî, der letztere durch Bihârî, Bengâlî, Uriyâ und Asâmî repräsentiert wird. Das Nepâlî im Norden zeigt mehr Verwandtschaft mit der westlichen, das Marâthî im Süden mehr mit der östlichen Gruppe.

Die heiligen Bücher.

Man wird sich diese Entwickelung und Verästelung der Sprache im Umrisse klar vor Augen halten müssen; denn die heiligen Bücher, mit denen wir uns zu befassen haben werden, reiften gleichsam an den Zweigen dieses Sprachbaumes. Wir haben die Hymnen des Veda, die Brâhma*n*as und Sûtras im vedischen Sanskrit, das Gesetzbuch des Manu und die Purâ*n*as im litterarischen Sanskrit Pâ*n*ini's, den südlichen Kanon der Buddhisten in Pâli, die Aṅgas der *G*ainas in Alt-Mahârâsh*t*rî; den nördlichen Kanon in ungrammatikalischem Prâkrit. Wir werden sehen, dass in dem Wachstum der Sprache und in der Entwickelung der Religion ein gewisser Parallelismus herrscht, und dass ohne die Kenntnis der historischen Sprachentwickelung Vieles in der Geschichte der indischen Religionen unverständlich bleiben würde.

Die iranische Klasse.

Die letzte Klasse der arischen Sprachfamilie, die wir noch zu prüfen haben, ist die Iranische. Hier haben wir ganz dieselben Erscheinungen wie in Indien. Die älteste Sprachprobe ist die heilige Schrift der Perser, das Avesta. Die Sprache wird Zend genannt, ein Name, welcher trotz seiner Irrigkeit wahrscheinlich die stehende Bezeichnung bleiben wird. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermutet man, dass dieser alte Dialekt eher die Sprache der Meder als die der Perser war.

Die persischen Keilinschriften.

Wo uns aber die ersten Strahlen der persischen Sprache aus gleichzeitigen Denkmälern entgegenleuchten, ich meine hier die Keilinschriften des Cyrus, Darius und Xerxes, da finden wir eine Sprache, die jener der heiligen Schriften Zoroasters zwar nahe steht, aber doch davon verschieden ist. Diese Inschriften datieren aus der Zeit der Achämeniden-Dynastie von ungefähr 500—336 v. Chr.

Pehlevi.

Dann folgt eine Lücke von mehr als fünf Jahrhunderten; sobald wir aber wieder in der Zeit der Sassaniden-Dynastie in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christus einer neuen Litteratur begegnen, finden wir als Sprache das sogenannte Pehlevi vor, ein verwittertes Persisch, das nicht mehr in Keilschrift, sondern in einem semitischen Alphabet und Syllabar geschrieben wird. Die Pehlevilitteratur, die sich hauptsächlich mit der Erklärung des Avesta und religiösen Fragen befasst, reicht bis ungefähr 900 n. Chr. Mit dem Jahre 1000 beginnt das Neupersische, wie es uns in seiner Reinheit im Schâhnâmeh, dem großen Epos Firdusi's, vorliegt. Infolge des Einflusses der mohammedanischen Religion wird es später mehr und mehr mit arabischen Wörtern durchsetzt.

Dies sind die hauptsächlichsten Sprachen der arischen Familie, die für das Studium der Religion besonderes Interesse haben. Es giebt noch einige andere, wie das Armenische und Ossetische in Asien, das Albanesische in Europa, deren arische Abstammung nicht zu bezweifeln ist, die aber bis jetzt noch nicht mit völliger Sicherheit einer der großen Klassen dieser Familien zugeteilt worden sind. Das Neualbanesische soll dem Altillyrischen entsprechen. Das Armenische steht vielleicht, wie Hübschmann gezeigt hat, der nordwestlichen Abteilung ebenso nah oder näher als der südöstlichen.

Baskisch und Etruskisch.

Ehe wir die arische Familie verlassen, müssen wir noch zwei Sprachen erwähnen, die zwar keinen arischen Charakter haben, aber ringsum von arischen Völkern umgeben waren und von ihnen beinahe absorbiert wurden, das Baskische und das Etruskische.

So interessant nun auch die Basken für linguistische Zwecke sein mögen, über ihre alte Religion geben sie uns wenig Aufschluss. Dagegen haben die Etrusker uns in Denkmälern und Inschriften reiches Material hinterlassen. Allerdings, ehe ein wirklich sicherer Schlüssel zu ihrer Sprache gefunden ist, wird das Verständnis des wahren Charakters ihrer Religion immer in vielen Stücken dem Zufall und subjektiven Ermessen ausgesetzt bleiben.

Die semitische Familie.

Ganz unabhängig von diesem gewaltigen Sprachstrome, der Indien, Persien, Armenien und fast ganz Europa durchflutete, giebt es noch einen anderen Strom, den s e m i t i s c h e n, der von allem Anfange an in seinem eigenen Bette floss, und zwei, wenn nicht drei der grossen Weltreligionen Wiege und Amme war, dem Judentum, Christentum und dem Islam.

Die semitische Familie lässt sich in drei Zweige teilen, das A r a m ä i s c h e, H e b r ä i s c h e und das A r a b i s c h e, oder auch in zwei, den nördlichen Zweig, der das Aramäische und Hebräische umfasst, und den südlichen, das Arabische.

Aramäisch.

Das A r a m ä i s c h e umfasst die alte Sprache von Assyrien und Babylonien, soweit sie in den Keilschriften entziffert und entdeckt vorliegt. Der grammatische Bau dieser alten Sprache ist jedoch noch nicht in dem Maße genügend aufgehellt und sicher gestellt, dass die genauere Beziehung zu dem späteren Aramäischen verfolgt werden könnte. Geographisch kann jedoch die alte Sprache von Mesopotamien

für jetzt als aramäisch klassificiert werden. Gehen wirklich nach einigen Forschern manche dieser Keilinschriften bis auf die Zeit um 4000 v. Chr. zurück, so wären es die ältesten Überreste semitischer Sprache. Und wenn dieser semitischen Litteratur, wie man allgemein anzunehmen scheint, eine andere, nicht semitische Civilisation vorausging, die gewöhnlich Sumero-Akkadisch genannt wird, so würden wir einen Einblick in eine Vergangenheit gewinnen, die weiter zurückliegt, als selbst nach der gewöhnlichen Annahme die ägyptische und chinesische. Allein sollten sich wirklich die religiösen Ideen, wie sie die heiligen Hymnen der Babylonier enthalten, weit älter erweisen als die irgend eines arischen Volkes, so müsste ich doch von vornherein meine Ansicht dahin aussprechen, dass sie mir, was die Civilisation betrifft, auf einer weit höheren Stufe zu stehen und einen weit moderneren Charakter zu haben scheinen. Sie setzen Städte voraus, Tempel und Götterbilder, die Kenntnis der Metalle und aller Arten kostbarer Steine, Bekanntschaft mit der Schreibkunst, ferner eine Anzahl abstrakter Ideen, die wir in den vedischen Hymnen vergebens suchen würden. Auch sprachlich enthalten diese Inschriften Weniges, was ursprünglicher wäre als die grammatischen Erscheinungen des Syrischen, Arabischen oder Hebräischen. Viele Schwierigkeiten müssen jedoch hier noch gehoben werden. Jedenfalls ist aber hier der wissenschaftlichen Religionsforschung eine neue, wichtige Mine erschlossen worden, und manches aus der Vorgeschichte der hebräischen Überlieferung wurde bereits in der Keilschriftlitteratur Babylons entdeckt. Wenn nach der Überlieferung Abraham aus dem chaldäischen Ur kam, so müsste seine Sprache eigentlich mit der Sprache der Keilinschriften enge verwandt sein. Aber sein Name und Alles was mit ihm zusammenhängt, ist in späterer Zeit durch eine fremde Sprache, die wir jetzt hebräisch nennen, hindurchgegangen, und das Datum, wann Alles, was von ihm bekannt ist, in der Form, in welcher wir es jetzt besitzen, aufgezeichnet wurde, ist noch unsicher, jedenfalls aber weit später als man früher annahm.

Chaldäisch und Syrisch.

In historischer Zeit wurde das Aramäische in den Königreichen von Babylon und Assyrien gesprochen. Von da breitete es sich aus nach Syrien und Palästina. Infolge des politischen und litterarischen Einflusses dieser Königreiche scheint es eine Zeit lang gewissermaßen eine lingua franca gewesen zu sein, deren Einfluss sich auf Persien, Syrien, Kleinasien, Ägypten und selbst Arabien erstreckte.

Man unterscheidet gewöhnlich zwischen dem Aramäischen der Juden und dem in späterer Zeit von christlichen Schriftstellern gebrauchten, und pflegt das erstere chaldäisch, das letztere syrisch zu nennen. Der Name chaldäisch mag wirklich auf einer irrigen Auffassung beruhen, als hätten die aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrenden Juden diese Sprache mit nach Palästina gebracht. Der Ausdruck hat sich jedoch zu sehr eingebürgert, als dass es ratsam erscheinen sollte, ihn durch einen neuen Namen wie West-Aramäisch zu ersetzen.

Das jüdische Chaldäisch findet sich zuerst in einigen Büchern des alten Testaments wie bei Esra und Daniel. Später finden wir es in den Targums oder den chaldäischen Übersetzungen des Pentateuchs (Onkelos) und der Propheten (Jonathan), die lange vor ihrer endgiltigen Zusammenfassung im vierten oder fünften Jahrhundert nach Christus in den Synagogen vorgelesen wurden. Die Targums und der Talmud von Jerusalem geben uns das Chaldäische, wie es zu jener Zeit von den Juden in Jerusalem und Galiläa gesprochen wurde. Christus und seine Jünger müssen denselben aramäischen Dialekt gesprochen haben, mochten sie sich auch, wenn sie sich an die große Menge wandten, der griechischen Sprache bedient haben. Die Eroberungszüge der Araber und die Ausbreitung ihrer Sprache beeinträchtigten die litterarische Weiterentwickelung des Chaldäischen schon im siebenten Jahrhundert. Allein bis ins zehnte Jahrhundert wurde es von einigen jüdischen Schriftstellern weiter verwendet.

Die Samariter übersetzten den Pentateuch in ihren eigenen aramäischen Dialekt, der sich von dem der Juden nur wenig unterschied.

Auch die Mandäer, eine etwas sonderbare christliche Sekte in Babylon, sprach und schrieb einen chaldäischen Dialekt, der in Inschriften und dem Jargon einiger noch heute vorhandener Vertreter jener Sekte erhalten ist.

Das Syrische wurde lange Zeit vor dem Aufkommen des Christentums gesprochen. Seine litterarische Pflege verdankt es jedoch hauptsächlich christlichen Schriftstellern. Das alte und neue Testament wurde im zweiten Jahrhundert ins Syrische übertragen (Peschito) und war in der Schule von Edessa und anderwärts der stehende Text. Eine reiche Litteratur entwickelte sich vom dritten bis zum siebenten Jahrhundert, deren Einfluss sich bis auf Persien und das oströmische Reich ausdehnte. Die arabischen Eroberungszüge machten jedoch der litterarischen Pflege auch dieser Sprache ein Ende. Als geschriebener und gesprochener Dialekt lebte sie allerdings weiter bis ins zwölfte Jahrhundert und blieb auch später die Sprache der Gelehrten bis auf den heutigen Tag.

Die neusyrischen Dialekte, die noch heute in einigen Teilen Mesopotamiens, hauptsächlich von nestorianischen Christen in der Umgegend von Mosul und in Kurdistan bis zum Urmia See gesprochen werden, gehen nicht direkt auf das litterarische Syrisch zurück, sondern sind Überreste des gesprochenen Aramäischen. Einer dieser Dialekte hat neuerdings durch die Bemühungen christlicher Missionäre einige litterarische Pflege gefunden.

Der zweite Zweig, das Hebräische, umfasst das Phönikische und Karthagische, wie es uns aus Inschriften etwa aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. bekannt ist, ferner das Hebräische des alten Testamentes.

Die Moabiter sprachen hebräisch, wie aus der Sprache der Inschrift des Königs Mesa um 900 v. Chr. ersichtlich ist. Auch die Philister scheinen dieselbe Sprache gesprochen zu haben, wenn auch vielleicht mit dialektischer Färbung. Um

die Zeit der Makkabäer schwindet das Hebräische und die verwandten Dialekte aus dem Munde des Volkes. Sprache der Gelehrten blieb es jedoch noch lange nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Selbst heute noch brauchen die Juden ein künstliches und verderbtes Hebräisch in Abhandlungen und im Verkehr unter sich.

Arabisch.

Der dritte Zweig, das Arabische, ist auf der arabischen Halbinsel zu Hause, wo es noch heute von der Gesamtmasse der Bevölkerung gesprochen wird. Zur Zeit der mohammedanischen Eroberungszüge verbreitete es sich von da über Asien, Afrika und Europa. Lange vor Mohammed gab es eine arabische Volkslitteratur (Moallakât). Die Inschriften im Norden von Hijâz, die gewöhnlich Thamudisch genannt werden, reichen angeblich in die vorchristliche Zeit zurück. Arabische Inschriften werden noch fortwährend entdeckt und zeigen, dass diese Sprache bereits lange Zeit vor Mohammed gepflegt wurde. Die dreisprachige Inschrift von Zabad (aramäisch, arabisch, griechisch) datiert aus dem Jahre 513 n. Chr.; eine zweisprachige von Harran (arabisch und und griechisch) aus dem Jahre 568 n. Chr. Neuen Impuls erhielt das litterarische Leben der Araber durch die neue Religion, die Mohammed und seine Nachfolger verkündeten. Die Sprache des Koran wurde neben der alten Beduinenpoesie zum neuen Muster litterarischer Vortrefflichkeit. Im zweiten Jahrhundert nach der Hedschra wurden die Regeln des klassischen Arabischen durch grammatische Studien dauernd festgesetzt und heute nach 1200 Jahren wird der Qurân noch von allen gebildeten Arabern gelesen und verstanden. Das gesprochene Arabisch unterscheidet sich dialektisch in Ägypten, Algier, Syrien und Arabien. Auch in Malta wird noch ein arabischer Dialekt gesprochen.

Sabäisch oder Himjaritisch.

Im Süden der arabischen Halbinsel fand sich eine alte sabäische Civilisation, von der Überreste in gewaltigen Baudenkmälern und in zahlreichen Inschriften, die in einem besonderen Alphabete geschrieben und gewöhnlich himjaritisch genannt werden, entdeckt worden sind. Welcher Zeit sie angehören ist zweifelhaft. Einige von ihnen sollen aus der Zeit vor Christus bis ins vierte nachchristliche Jahrhundert reichen. Man kann in diesen sabäischen Inschriften Spuren verschiedener Dialekte unterscheiden, die jedoch alle eng mit dem Arabischen verwandt sind. Sabäisch wurde wahrscheinlich im Süden der arabischen Halbinsel bis zum Eindringen des Mohammedanismus gesprochen, welcher das Arabische zur Sprache von ganz Yemen machte.

Äthiopisch.

In sehr alter Zeit scheint von Arabien oder richtiger von Sabäa aus eine Kolonie quer nach Afrika übergesetzt zu sein. Hier im Süden von Ägypten und Nubien hat sich ein alter und sehr ursprünglicher semitischer Dialekt, der mit dem sabäischen und arabischen nahe verwandt ist, bis auf den heutigen Tag erhalten, das Äthiopische oder Abyssinische, auch Geez genannt. Wir haben äthiopische Bibelübersetzungen aus dem dritten oder vierten Jahrhundert. Ihnen schlossen sich andere Werke theologischen Charakters an. Auch Inschriften finden sich in Altäthiopien aus den Tagen des Königreichs Axum, die der Zeit um 350 und 500 n. Chr. angehören.

Das Altäthiopische schwand aus dem mündlichen Gebrauche im neunten Jahrhundert. Als Litteratursprache blieb es jedoch noch lange in Verwendung.

Zu Anfang des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts kommt eine neue Sprache auf, das Amharische. Der semitische Grundcharakter ist darin bedeutend verändert, wahrscheinlich infolge des Umstandes, dass die Stämme, welche es sprachen, hamitischer Abstammung waren. Es ist eine

weitverbreitete Sprache, die in neuerer Zeit eine neue Litteratur hervorgerufen hat.

Andere Dialekte wie Tigré, Ehkili und Harrari, die ihren Namen von Gegenden, in denen sie gesprochen wurden, erhielten, sind noch nicht genügend erforscht, um den semitischen Sprachgelehrten eine Meinungsäusserung darüber zu gestatten, ob es dialektische Unterarten des Amharischen oder Repräsentanten älterer selbständiger Dialekte sind[1].

Die Familienähnlichkeit des Semitischen ist ebenso stark entwickelt wie die der arischen Sprachen, ja noch stärker. Lautlich charakterisiert es sich durch das Vorherrschen der Gutturallaute, etymologisch durch die Form der Wurzeln, die in der Regel aus drei Buchstaben bestehen, sowie durch die Art, wie diese Wurzeln durch pronominale Suffixe und Präfixe verändert werden; grammatisch durch die feststehenden Vokale, durch welche die Hauptbedeutungsmodifikationen ausgedrückt werden, sodass die Vokalzeichen beim Schreiben überhaupt wegbleiben können. Diese charakteristischen Züge sind so stark ausgeprägt, dass sie die Annahme, als könne eine semitische Sprache sich je aus einer arischen oder eine arische aus einer semitischen entwickelt haben, als ganz unmöglich erscheinen lassen. Ob beide einer gemeinsamen Quelle entsprangen, ist eine Frage, die oft gestellt und meist nach persönlichem Gutdünken entschieden worden ist. Die meisten Gelehrten dürften indes, wie ich glaube, zugeben, dass sich die gänzliche Unmöglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs des Arischen und Semitischen, der sich in weitabliegender Vergangenheit vollzogen, nicht beweisen lasse. Allein das Beweismaterial, das für und gegen den gemeinsamen Ursprung der semitischen und arischen Sprachen sprechen kann, ist notwendiger Weise so unfassbar und verschwindend, dass es nicht in den Bereich der praktischen Sprachforschung fällt.

---

1) Zuletzt und am besten hat über die semitischen Sprachen Nöldeke berichtet in der Encyclopädia Britannica.

Zwölfte Vorlesung.

Die Grundsätze der Spracheinteilung.

Nichtarische und nichtsemitische Sprachen.

Die beiden Sprachfamilien, die wir bis jetzt überblickt haben, die arische und die semitische, sind für den Religionsforscher die wichtigsten. Nicht nur sind die hauptsächlichsten heiligen Bücher des Ostens, mit Ausnahme der chinesischen, im Sanskrit, Pâli, Prâkrit, Zend, Pehlevi, Hebräischen, Griechischen und Arabischen geschrieben, sondern die ganze religiöse und mythologische Ausdrucksweise der bedeutenderen europäischen Nationen — der Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Kelten — ist an die arische oder semitische Sprache gebunden. Es war daher nötig über diese beiden Sprachfamilien ausführlicher zu berichten, um nicht immer wieder auf die Erklärung des sprachlichen Beweismaterials, worauf in dem Studium der grossen Weltreligionen so Vieles beruht, zurückkommen zu müssen.

Hinsichtlich der übrigen Sprachfamilien, werden wir uns jedoch mit einer ganz kurzen Skizze begnügen können. Obgleich außerhalb des Bereiches der arischen und semitischen Sprachen die vergleichende Philologie nur sehr langsam voranschreitet, so wissen wir doch in vielen Fällen, welche Sprachen in Asien, Afrika, Polynesien und Amerika verwandt sind und welche nicht, und diese Kenntnis ist dem Religionsforscher oft von dem grössten Nutzen. Begegnen uns dieselben religiösen Ideen oder religiösen Sitten und Gebräuche

in den verschiedenen Teilen der Welt, so hängt die Frage, ob sie das Resultat unserer allgemein menschlichen Natur sind oder sich von einem Volke auf das andere übertragen haben, hauptsächlich von der Frage ab, ob zwischen den betreffenden Sprachen eine mehr oder minder entfernte Verwandtschaft besteht. Wissen wir z. B., dass die Sprachen an der Ostküste von Afrika einige Grade nördlich vom Äquator bis fast zum Kap derselben stark markierten Sprachfamilie angehören, der Familie der sogenannten Bântusprachen, so lassen sich etwaige Übereinstimmungen in den religiösen und mythologischen Anschauungen bei jenen Stämmen, die diese Sprache reden, historisch erklären und brauchen nicht einfach als das Produkt unserer allgemein menschlichen Fähigkeiten hingenommen zu werden. Wenn sich nach Lepsius und Anderen die Einwanderung der Hottentotten, der südlichen Nachbaren dieser Bântuvölker, aus Ägypten nachweisen ließe, so würde dadurch auf gewisse Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen ihren Gebräuchen und denen der alten Ägypter neues Licht fallen.

Die Huronen der Anderdon-Reservation, die Herr Horatio Hale 1872 und 1874 besuchte[1]), erzählten ihm die Geschichte von der Erde, die von einer Schildkröte getragen und gestützt wird. Dennoch dürfte Niemand dabei an eine Entlehnung aus Indien denken. Sie wissen ebenso auch von zwei übernatürlichen Wesen zu erzählen, einem guten und einem bösen, welche die Welt zur Wohnstätte für die Menschen einzurichten hatten. Der böse Bruder schuf Ungeheuer, der gute Bruder unschuldige und nützliche Geschöpfe. Obgleich er die bösen Geschöpfe nicht völlig wieder aus der Welt schaffen konnte, so schränkte er sie doch nach Zahl und Größe ein, damit der Mensch sie überwältigen könne. Jede wohlthätige That des guten Bruders wurde durch eine entsprechende Gegenthat des bösen Bruders durchkreuzt. Schliesslich kämpften die beiden Brüder miteinander. Der böse Geist wurde von dem

1) Horatio Hale im Journal of American Folklore vol. I p. 180.

guten überwältigt. Er entwich aber nach Westen, wohin, wie er erklärte, alle Menschen nach dem Tode doch kommen würden. Dies alles könnte aus dem Avesta entlehnt sein; dennoch dürfte Niemand auf die Vermutung kommen, dass die Huronen die beiden Brüder, die sie wirklich den »Guten Geist« und den »Bösen Geist« (Zend: Vaṅheus Mainyus, Aṅrô Mainyus) nannten, von Zoroaster oder Zoroaster sie von den Huronen entlehnt habe.

Für den Erforscher der Religion und Mythologie ist eine allgemeine Kenntnis des grammatischen Charakters der Sprachen ebenfalls von wesentlichem Interesse. Denn es hat sich deutlich gezeigt, dass derartige Eigentümlichkeiten wie z. B. die Unterscheidung der Nomina in männliche, weibliche und sächliche zu einer ganzen Klasse von Legenden Anlass gegeben hat, die sich da nicht finden, wo die Vorstellung von dem Geschlechte in der Sprache noch keinen Ausdruck gefunden hat. Ich selbst war stets der festen Überzeugung, dass ein wahrhaft wissenschaftliches Studium der Religion und Mythologie ohne eine entsprechende Kenntnis der betreffenden Sprache unmöglich sei, da diese den Boden bildet, aus welchem Religion und Mythologie hervorsprossten[1]). Alle Bemühungen also, die Religion namentlich uncivilisierter Volksstämme, deren Dialekte nur wenig bekannt und deren sprachliche Verwandtschaft mit anderen Stämmen noch nicht hinlänglich feststeht, müssen vorderhand nur als vorläufige Versuche betrachtet werden, und so aussichtsvoll diese Studien zu sein scheinen, so gefahrvoll sind sie zugleich in Wirklichkeit.

Morphologische Klassifikation der Sprachen.

Man wird gut thun, sich stets zu vergegenwärtigen, dass sich die Sprachen nicht nur genealogisch, sondern auch

1) Professor Tiele, eine der bedeutendsten Autoritäten in vergleichender Theologie, stimmt mit mir, was die innige Verwandtschaft und Wechselbeziehung zwischen Sprache, Religion und Nationalität betrifft, überein. Er knüpft jedoch die höchst einsichtige Bemerkung daran, dass je weiter die Geschichte voranschreite, die Religion um so unabhängiger von Sprache und Nationalität werde.

morphologisch klassificieren lassen und klassificiert worden sind, und dass gewisse morphologische Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Sprachen zwar keineswegs den gemeinsamen Ursprung derselben beweisen, wohl aber auf eine gewisse gemeinsame Gedankendisposition der betreffenden Volksstämme hinweisen. Ich erwähnte schon, dass die grammatische Unterscheidung des Geschlechts in der Bildung der Mythologie und Religion eine hervorragende Rolle spielt. Eine andere hierher gehörige Erscheinung ist z. B. dass einzelne Sprachen den Wurzelbestandteil jedes Wortes vor lautlicher Verderbung schützen, während andere ihn absorbieren oder fast verschwinden lassen. Wörter, in denen die Wurzelelemente klar hervortreten, behalten deshalb eine gewisse Durchsichtigkeit und sind daher weniger mythologischen Missverständnissen ausgesetzt. So haben die semitischen Sprachen, in welchen fast in jedem Worte das dreibuchstabige Skelett deutlich zu erkennen ist, in geringerem Maße zu poetischer Mythologie geführt als die arischen Sprachen. Die in einer Sprache vorhandene Möglichkeit der Bildung von Abstrakta, der Verwendung von Komposita, des Gebrauches unpersönlicher Verba hat man oft heranzuziehen, wenn es sich um die Erklärung mythologischer und religiöser Ausdrucksweisen handelt.

Wie gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten den Ausdruck eines religiösen Dogmas fast unbewusst beeinflussen können, sah ich an einem merkwürdigen Beispiele. Ein Mohawk kam nach Oxford, um Medizin zu studieren. Ich ließ mich von ihm in seiner Muttersprache unterrichten. Man kann nun in dieser Sprache nicht einfach der Vater oder der Sohn sagen, sondern man muss stets mein, dein oder sein Vater oder Sohn sagen. So kann man also auch nicht sagen »ich glaube an Gott, den Vater«, sondern man muss sagen »ich glaube an Gott, unseren Vater«. Ferner statt »ich glaube an Gott, den Sohn« lautet der Ausdruck von selbst »ich glaube an Gott, seinen Sohn«. Will man nun ausdrücken »ich glaube an Gott, den heiligen Geist«, so kann man nicht wie im Deutschen und Englischen die Frage, ob der heilige Geist nur

vom Vater oder vom Vater und Sohn zugleich ausgehe, offen lassen, sondern man muss sich entscheiden und entweder sagen »ich glaube an Gott, seinen heiligen Geist« oder »ihren heiligen Geist« d. h. die Sprache würde einen Mohawk nötigen sich für den einfachen oder doppelten Ausgang des heiligen Geistes zu erklären, eine Frage, deren Entscheidung wohl die Meisten von uns den Theologen von Fach überlassen dürften.

Die genealogische Klassifikation verschieden von der morphologischen.

Die arischen und semitischen Sprachen werden, wie wir sahen, durch die engsten Bande wirklicher genealogischer Verwandtschaft zusammengehalten. Beide setzen ein fertiges grammatisches System voraus, das bereits vor der ersten Dialektspaltung bestanden haben muss. Ihre Geschichte ist von allem Anfang an mehr eine Geschichte des Verfalls als des Wachstums und der aufsteigenden Entwickelung; daher die unverkennbare Familienähnlichkeit, die in jedem selbst ihrer spätesten Nachkömmlinge hervortritt. Der Sepoy und der englische Soldat sprechen in gewissem Sinne ganz dieselbe Sprache. Beide Sprachen bauen sich aus Materialien auf, die schon vor der Spaltung in den germanischen und indischen Zweig ihre bestimmte Form erhalten hatten. Keine neue Wurzel ist seit ihrer ersten Trennung hinzugekommen. Die grammatischen Neubildungen im Englischen und Hindustani erweisen sich bei näherer Prüfung nur als neue Kombinationen älterer Elemente, die von Anfang an in allen arischen Dialekten vorhanden waren. Das englische he is, das fast unhörbare französische il est, das deutsche er ist sind das Produkt eines schon vor der ersten Zerstreuung der arischen Familie vollzogenen Aktes, nämlich der Verbindung der prädikativen Wurzel AS mit dem demonstrativen Element TA oder TI; eines Aktes, der einmal vollzogen in seinen Nachwirkungen noch bis auf den heutigen Tag empfunden wird.

Es war Nebuchadnezzar, der die Gewohnheit hatte, auf jeden Ziegelstein, den er während seiner Regierung zu seinen gewaltigen Bauten verwenden ließ, seinen Namen drücken zu lassen. Die Paläste zerfielen in Trümmer, aber aus ihren Ruinen wurden die alten Materialien zum Baue neuer Städte weggeführt. In den Wällen der neuen Stadt Bagdad an den Ufern des Tigris haben Reisende bei näherer Untersuchung auf jedem Ziegelsteine deutlich die Spuren des königlichen Stempels entdeckt. Mit der Bildung der modernen Sprachen verhält es sich ebenso. Auch sie bauten sich auf aus den Materialien, die den Trümmern alter Sprachen entnommen wurden und jedes Wort weist noch bei näherer Prüfung den königlichen Stempel auf, der ihm von den Begründern des arischen und semitischen Sprachenreiches von Anfang an deutlich und unverkennbar aufgedrückt wurde.

Die Verwandtschaftsgrade.

Jedoch sind nicht in allen Fällen die Sprachen so enge verwandt. Sprachen konnten auseinandergehen, ehe noch ihr grammatisches System ausgebildet und durch mündliche Überlieferung oder litterarische Pflege gefestigt und gleichsam erstarrt war. In diesem Falle dürfen wir nicht dieselben charakteristischen Züge der gemeinsamen Abstammung erwarten, die z. B. die neulateinischen Dialekte, das Französische, Italienische und Spanische aufweisen.

Sie können Vieles miteinander gemein haben; aber wir werden auch in jedem Dialekte einen Nachwuchs von Wörtern und grammatischen Formen finden, die ihm besonders eigentümlich sind. So sehen wir z. B. in Bezug auf die Wörter, dass selbst so nahverwandte Sprachen wie die sechs romanischen Dialekte in einigen der gebräuchlichsten Ausdrücke auseinandergehen. Statt des lateinischen frater, franz. frère, sagen die Spanier hermano. Es hatte dies seinen guten Grund. Denn das lateinische frater hatte als fray und frayle zur Bezeichnung des Ordensbruders oder Mönches (engl. friar) Verwendung gefunden. Man fühlte die Unbequemlichkeit, die

darin lag, dass dasselbe Wort zur Bezeichnung von zwei Begriffen, die man doch bisweilen auseinanderhalten musste, dienen sollte. Daher wurde durch eine Art natürlicher Auswahl frater als Bezeichnung des Bruders im Spanischen aufgegeben und aus dem dialektischen Sprachschatze des Lateinischen durch germanus ersetzt. Auf dieselbe Weise wurde das lateinische Wort für Hirt, pastor, so konsequent auf den Seelenhirten oder Geistlichen, le pasteur, den Pastor, angewendet, dass zur Bezeichnung des wirklichen Hirten oder Schäfers ein neues Wort nötig war. So wurde denn statt pastor das Wort berbicarius von berbex oder vervex, der Widder, gebraucht, das im französischen jetzt berger lautet. Statt des spanischen enfermo krank haben wir im Französischen malade, italienisch malato. Sprachen, die so nahe verwandt sind, wie die griechische und lateinische, stimmen selbst in so geläufigen Ausdrücken wie Sohn, Tochter, Bruder, Frau, Mann, Himmel, Erde, Mond, Hand, Mund, Baum, Vogel u. s. w.[1]) nicht miteinander überein, d. h. aus der großen Zahl synonymer Ausdrücke, welche die zahlreichen Dialekte der arischen Familie darboten, wählten die Griechen den einen, die Römer einen anderen Ausdruck als ständige Bezeichnung aus. Es ist klar, dass wenn dieses Princip der natürlichen Auswahl sich weiter ausbreiten darf, Sprachen, mögen sie auch derselben Quelle entsprungen sein, mit der Zeit einen gänzlich verschiedene Wortschatz, eine gänzlich verschiedene Bezeichnung für die gewöhnlichsten Gegenstände erhalten können. Die Zahl der wirklichen Synonyma wird übrigens häufig zu groß angegeben. Wenn man uns z. B. sagt, dass das Isländische 120 Ausdrücke für Insel, das Arabische 500 für Löwe[2]) und 1000 für Schwert[3]) besitze, so sind viele davon gewiss nur poetische Metaphern. Aber selbst wo in einer Sprache nur vier oder fünf Ausdrücke für denselben Gegenstand sich finden,

1) Vgl. Max Müller, Letter on the Turanian Languages p. 62.
2) Vgl. Renan, Histoire des Langues sémitiques p. 137.
3) Vgl. Pococke, Notes to Abulfaragius p. 153; Stoddart, Glossology p. 352.

ist klar, dass daraus vier in ihrem Wortschatze völlig verschiedene Sprachen hergeleitet werden könnten [1]).

Dasselbe gilt für die Grammatik. Als z. B. die romanischen Sprachen ihr neues Futurum bildeten, indem sie das Hilfszeitwort habere, haben, an den Infinitiv anhängten, so hätte es jeder von ihnen freigestanden, sich nach irgendeinem anderen Ersatze für das Futurum umzusehen. Das Französische hätte z. B. je vais dire oder je dirvais, ich gehe zu sagen, statt je dirai wählen können und in diesem Falle würde sich die französische Futurbildung von der italienischen vollständig unterscheiden. Sind solche Veränderungen in litterarischen Sprachen von so langer Dauer wie das Französische und Italienische möglich, so müssen wir darauf noch weit mehr in Sprachen gefasst sein, die schon auseinandergingen, ehe sich ihre Grammatik und ihr Wörterschatz definitiv festgesetzt hatten. Wollten wir in ihnen die bestimmten Kriterien genealogischer Verwandtschaft, wie sie die Glieder der arischen und semitischen Sprachfamilie zusammenhält, erwarten, so würden wir uns in unseren Erwartungen notwendigerweise getäuscht sehen. Solche Kriterien können in diesen Sprachen nicht erwartet werden.

Aber es gibt doch Merkmale, selbst die entfernteren Verwandtschaftsgrade in dem weiten Reiche der Sprache zu bestimmen und den voreiligen Schlüssen derer Einhalt zu thun, welche bei Sprachen, die sich einander ferner stehen als Französisch und Italienisch, Sanskrit und Griechisch, Hebräisch und Arabisch, die Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs durchaus bestreiten möchten. Es wird sich dies deutlicher zeigen, wenn wir die Principien der sogenannten morphologischen Klassifikation der menschlichen Sprache näher untersucht haben.

Morphologische Klassifikation.

Da sich alle Sprachen, soweit wir bis jetzt ein Urteil darüber fällen können, schließlich auf prädikative und demon-

1) Vgl. Terrien Poncel, Du Langage p. 213.

strative Wurzeln zurückführen lassen, so können wir offenbar nach der Art, wie die Wurzeln als Wörter gebraucht oder zusammengesetzt werden, drei Arten von Sprachen oder drei Stufen in der allmählichen Bildung der Sprachen erwarten.

1. Die Wurzeln können ohne weiteres als Wörter gebraucht werden; jede Wurzel behält ihre volle Selbständigkeit.

2. Zwei Wurzeln können zu Wörtern verbunden werden, und in diesen Zusammensetzungen kann eine Wurzel ihre Selbständigkeit verlieren.

3. Zwei Wurzeln können zu Wörtern verbunden werden, und in diesen Zusammensetzungen können beide Wurzeln ihre Selbständigkeit aufgeben.

Was von zwei Wurzeln gilt, gilt auch von drei oder vier oder mehr. Das Princip bleibt dasselbe, obschon es zu weit mannigfaltigeren Unterabteilungen führen würde.

Die Wurzelstufe.

Die erste Stufe, auf welcher jede Wurzel ihre Selbständigkeit bewahrt und kein formaler Unterschied zwischen einem Wort und einer Wurzel besteht, nenne ich die Wurzelstufe. Die zu dieser ersten oder der Wurzelstufe gehörenden Sprachen sind bisweilen monosyllabische oder einsilbige, auch isolierende Sprachen genannt worden.

Die anfügende oder agglutinierende Stufe.

Die zweite Stufe, auf welcher zwei oder mehrere Wurzeln zu einem Wort in der Weise zusammenwachsen, dass die eine Wurzel ihre selbständige Wurzelbedeutung behält, während die anderen zur bloßen Endung herabsinken, nenne ich die anfügende Stufe oder die Stufe der Endungen. Die zu dieser Stufe gehörenden Sprachen sind gewöhnlich agglutinierende oder anleimende Sprachen von gluten, Leim, genannt worden.

Die flektierende Stufe.

Die dritte Stufe, auf welcher die Wurzeln derart zusammenwachsen, dass keine ihre substantivische Selbständigkeit zu behaupten vermag, nenne ich die flektierende Stufe. Die hierher gehörenden Sprachen sind bisweilen mit dem Namen organische oder amalgamierende Sprachen unterschieden worden.

Die erste Stufe schließt lautliche Verderbung ganz und gar aus.

Die zweite Stufe schließt sie ebenfalls in der Hauptwurzel aus, läßt sie aber in den sekundären oder determinativen Elementen zu.

Die dritte Stufe läßt lautliche Verderbung sowohl in der Hauptwurzel wie in den Endungen zu.

Übergänge von der einen zur anderen Stufe.

Allerdings bleiben nur wenige Sprachen, wenn wir ihre Geschichte längere Zeit hindurch verfolgen können, auf derselben Stufe stehen. Selbst das Chinesische weist in seinen modernen Dialekten nach Dr. Edkins Spuren der beginnenden Agglutination, wenn nicht der Flexion auf. Die ugrischen Sprachen zeigen ganz entschieden Spuren lautlicher Korruption [1]) und infolge davon deutliche Ansätze zur Flexion, während sich die modernen arischen Sprachen wie das Französische und Englische der Agglutination zur Bildung neuer grammatischer Formen bedienen. Soweit stimme ich vollständig mit Professor Hunfalvy überein, der gegen den Versuch, die morphologische Klassifikation an Stelle der genealogischen zu setzen, so energische Einsprache erhoben hat. Eine solche Substituierung ist unmöglich, und war auch niemals beab-

1) So wurde, um Professor Hunfalvy zu citieren, sydäm, Herz, im Finnischen zu syöm, im Wogulischen zu sim, im Ungarischen zu szüv und szü. Das Ostjakische jôgot, Bogen, lautet wogulisch jaut und jajit, finnisch jout-se, ungarisch ij und iv. Ostjakisch kauh, kouh oder keu, Stein, ist wogul. kav oder käv, finnisch kivi, ungarisch kö.

sichtigt. Beide Methoden sind von Nutzen, jede für ihre besonderen Zwecke. Die genealogische Klassifikation sollte jedoch stets für die wichtigere gehalten werden.

Es war auch kein Gedanke daran, dass die beiden Klassifikationsmethoden einander parallel gehen könnten. Wir sahen, dass eine isolierende Sprache wie das Chinesische schließlich zu flektierenden Formen führen konnte, und ich bin so fest wie je davon überzeugt, dass jede flektierende Sprache erst die agglutinierende Stufe durchlaufen musste und dass der agglutinierenden Stufe stets die isolierende vorausgegangen ist. Man wird sich also darüber klar werden müssen, dass morphologische Ähnlichkeit noch durchaus kein Beweis für thatsächliche historische Verwandtschaft ist. Sie kann darauf hinweisen, aber zum Beweise der gemeinsamen Abstammung der Sprachen, die auf derselben morphologischen Stufe stehen, bedarf es eines ganz anderen Beweismateriales. Ich will dies noch etwas näher erläutern.

Chinesisch.

Auf der ersten morphologischen Stufe, die am besten durch das Chinesische und in gewissem Grade durch das Altägyptische repräsentiert wird, kann jedes Wort, solange es nicht als Satzteil Verwendung findet, Wurzel genannt werden. Im Altchinesischen besteht zwischen einem Nomen, einem Verbum, einem Adjektiv, einem Adverbium und einer Präposition kein formeller Unterschied, dieselbe Wurzel kann je nach ihrer Stellung im Satze groß, Größe, auf große Weise, groß werden und groß sein bedeuten. Alles hängt von der Stellung, nicht von grammatischen Endungen ab. So bedeutet ngò tà ni ich schlage dich; dagegen würde ni tà ngò du schlägst mich bedeuten. Ngŏ g̋in heißt der schlechte Mensch, g̋in ngŏ der Mensch ist schlecht.

Wo wir im Lateinischen baculo, mit dem Stocke, sagen, würden wir im Chinesischen ỳ̋ čáng[1]) zu sagen haben. Hier

1) Vgl. Endlicher, Chinesische Grammatik S. 223.

könnte man ỳ wie das deutsche mit für eine bloße Präposition nehmen. Aber im Chinesischen ist das ỳ eine Wurzel. Es ist dasselbe Wort, welches als Verbum anwenden bedeuten würde. Y ćáng bedeutet also im Chinesischen eigentlich den Stock anwenden. Ferner wo wir sagen zu Hause, lateinisch domi, griechisch *οἴκοι*, sagt der Chinese ủŏli; ủŏ bedeutet Haus und li ursprünglich das Innere[1]. Der Name für Tag lautet im modernen Chinesischen g̋i-tse, was ursprünglich Sohn der Sonne[2] oder mit der Sonne zusammenhängend bedeutet.

Solange die Wurzelbedeutung jedes Wortes oder Wortteiles noch gefühlt wird, gehört die betreffende Sprache der ersten oder der Wurzelstufe an. Sobald aber solche Wörter wie tse in g̋i-tse Tag, li in ủŏ-li, zu Hause, oder ỳ in ỳ-ćáng, mit dem Stocke, ihre etymologische Bedeutung verlieren und bloße Ableitungssilben oder Kasuszeichen werden, so tritt die Sprache in die zweite oder agglutinierende Stufe ein.

In gewissen Beziehungen kann das Altägyptische, wie es uns in den ältesten Hieroglypheninschriften erschlossen worden ist, mit dem Chinesischen zusammengestellt werden. Die Vergleichungspunkte sind allerdings vorwiegend negativer Natur. Beiden fehlt die grammatische Differenzierung und Gliederung, sodass auch im Altägyptischen dasselbe Wort oder dieselbe Wurzel als Substantiv, Adjektiv, Verbum oder Adverbium gebraucht werden kann. Allein für irgend welche weitere, innere oder materielle Verwandtschaft zwischen beiden Sprachen liegt kein Anzeichen vor. Das Chinesische hat sich seit seinen ältesten litterarischen Aufzeichnungen nur sehr wenig verändert. Einige Gelehrte behaupten zwar, schon auf der ältesten Stufe weise es Spuren einer vorausgehenden laut-

1) A. a. O. S. 339.

2) »In diesem Wort bedeutet tse nicht Sohn; es ist ein häufig nach Nominibus, Adjektivis und Verbis vorkommender Zusatz. So bedeutet lao alt + tse Vater; neï das Innere + tse Weib; hiang Duft + tse Gewürznelke; hoa betteln + tse Bettler; hi spielen + tse Schauspieler.« Stanislas Julien.

lichen Korruption auf. Es mag dem so sein und das in den Lokaldialekten vorliegende Material scheint dafür zu sprechen. Allein wir können uns schwerlich denken, dass seine grammatische Einfachheit oder vielmehr die Thatsache, dass ihm jede Grammatik in unserem Sinne des Wortes abgeht, einem langandauernden Ausscheidungsprozesse unnützer Formen wie im Englischen zuzuschreiben sei. Wir müssen hier die Resultate weiterer Forschungen abwarten. Auch das für die altchinesische Litteratur angesetzte Alter scheint mir noch nicht durch genügende Beweise, die etwa einen Litteraturforscher in den klassischen Sprachen überzeugen könnten, sicher gestellt zu sein. Nehmen wir auch an, dass ein großer Teil der alten Litteratur, die im Jahre 213 v. Christus vom Kaiser *Kh*in systematisch zerstört wurde, aus mündlicher Überlieferung und zerstreuten Handschriften wiedererlangt worden sei, so können wir doch für die Werke des Konfucius und Laotze kein höheres Alter als das ihrer Kompilatoren ansetzen. Sie mögen viel älteres Material enthalten, aber sie bieten es uns in der Form, wie es im sechsten Jahrhundert vor Christus verstanden wurde, und auch sie mögen nicht ganz der Brandfackel des Kaisers *Kh*in entgangen sein.

Ural-Altaische Sprachen.

Westlich von China breitet sich eine Gruppe von Sprachen aus, welche die isolierende Stufe zu überschreiten im Begriff stehen oder sie thatsächlich schon überschritten haben und die Entwickelung der Agglutination in hoher Vollendung aufzeigen, ja in manchen Fällen sich schon zur Stufe der flektierenden Grammatik erheben. Sie werden ural-altaische oder ugro-tatarische Sprachen genannt. In einem meiner frühsten Essays, in dem Briefe über die turanischen Sprachen schlug ich den Namen turanisch als Gesamtbezeichnung für diese Sprachen vor. Ich ging noch weiter und unterschied nordturanische Sprachen im Gegensatz zu den südturanischen, wie ich in meiner Jugend das Tamulische, Taische, Gangetische, Lohitische und Malayische

zu nennen wagte. Während der letzten dreissig Jahre wurden indes die Principien der Sprachwissenschaft mit so eingehender Sorgfalt und Genauigkeit ausgearbeitet und das Studium einiger dieser Sprachen so überraschend gefördert, dass ich jetzt eine so allgemeine Einteilung nicht mehr vorzuschlagen wage, jedenfalls nicht, soweit das Tamulische, Taische, Gangetische, Lohitische und Malayische in Betracht kommen.

Anders verhält es sich jedoch mit den Sprachen, die ich als nordturanische zusammenfasste. Sie teilen nicht nur morphologische Züge mit einander, es verbindet sie auch eine wirkliche genealogische Verwandtschaft, mag sie auch nicht so eng sein wie die, welche die arischen oder semitischen Sprachen zusammenhält.

Rask's und Prichard's Klassifikation.

Obgleich ich für den Namen turanisch und für den ersten Versuch einer Klassifikation der turanischen Sprachen im weitesten Sinne verantwortlich bin, so waren doch ähnliche Versuche, die nichtarischen und nichtsemitischen asiatischen und europäischen Sprachen unter einem gemeinsamen Namen zusammenzufassen, schon lange vorher von Rask, Prichard und anderen gemacht worden. Rask nahm drei Sprachfamilien an, die thracische (arische), semitische und scythische, von denen die letztere die meisten der von mir sogenannten turanischen Sprachen umfasste. Auf seinen Reisen in Indien nahm Rask in einem Briefe vom 30. Juli 1821 zum ersten Male auch die dravidischen Sprachen Tamil, Telugu u. a. als entschieden scythisch in Anspruch [1]).

Der Name allophylisch, den Prichard vorschlug, empfiehlt sich in mancher Beziehung mehr als turanisch.

1) Professor De Lagarde hat behauptet, dass ich von F. Rückert, der 1843 in Berlin über die Verwandtschaft der dravidischen und turanischen Sprachen las, die erste Anregung empfangen habe. Möglich, obgleich ich mich dessen nicht mehr erinnere. Wie dem aber auch sei, die erste Anregung kam von Rask, Samlede Afhandlinger af R. K. Rask, Kobenhavn 1836, pp. 323 seq.

Rask's scythische und Prichard's allophylische Rasse hielt nach ihrer Ansicht Europa und Asien vor der Ankunft der arischen und semitischen Völker besetzt, eine Theorie, die zuletzt von Westergaard, Norris, Lenormant und Oppert wieder aufgegriffen wurde. Nach ihnen ging auch der semitischen Civilisation in Babylon und Niniveh eine turanische Civilisation voraus. Diese turanische Rasse habe die Keilschriftlettern erfunden und Überreste ihrer Litteratur seien in der zweiten Klasse der Keilinschriften vorhanden, die bisweilen scythisch, bisweilen medisch genannt werden, möglicherweise auch in jener großen Klasse der jetzt sogenannten akkadischen oder sumerischen Inschriften [1]).

Wie man auch über diese weittragenden Theorien denken mag, Niemand, glaube ich, bezweifelt länger die engere Verwandtschaft zwischen dem Mongolischen und Türkischen, die weitere Verwandtschaft zwischen diesen beiden und dem Tungusischen und eine noch weitere zwischen diesen dreien und dem Finnischen und Samojedischen. Daher fasste man die mongolischen, türkischen und tungusischen Sprachen unter dem Namen Altaisch zusammen und nannte die finnischen Sprachen (mit Einschluß des Ungarischen) Ugrisch, während das Samojedische nach einigen einen selbständigen Sprachkern bildet. Die fünf Gruppen zusammen bilden die sogenannte ugro-altaische Sprachfamilie.

Vokalharmonie.

Eine Eigentümlichkeit haben viele ugro-altaische Sprachen miteinander gemein, die hier kurz erwähnt zu werden verdient, nämlich das Gesetz der Vokalharmonie. Nach diesem Gesetze müssen die Vokale jedes Wortes dem Grundtone des

1) Die Verwandtschaft des Akkadischen und Sumerischen mit den finno-ugrischen Sprachen wurde von Donner zurückgewiesen. Ihre Verwandtschaft mit den altaischen Sprachen behauptet Hommel »Die Sumero-Akkaden, ein altaisches Volk« in Korrespondenz-Blatt der deutschen Ges. für Anthropologie XV. Jahrg., No. 8, 1884, S. 63.

Hauptvokales entsprechend harmonisch umgeändert und moduliert werden. Dieses Gesetz herrscht in der tungusischen, mongolischen, türkischen, samojedischen und finnischen Klasse. Selbst in Dialekten, in welchen es verschwand, finden sich Spuren, dass es einstens auch darin bestanden habe. Dasselbe Gesetz ist auch in den tamulischen Sprachen ermittelt worden, besonders im Telugu, und in diesen Sprachen wirkt der Wurzelvokal nicht nur bestimmend auf die Suffixvokale ein, sondern der Suffixvokal kann auch auf den Wurzelvokal zurückwirken[1]) Im Türkischen z. B. zerfallen die Vokale in zwei Klassen, in scharfe oder helle und matte oder dumpfe. Ist der Vokal in dem Wurzelbestandteile eines Verbums scharf, so sind auch alle Vokale der Endungen scharf; ist er dagegen schwach, so müssen dieselben Endungen ihre Vokale nach diesem Notenschlüssel modulieren. So haben wir sev-mek, lieben, aber bak-mak, betrachten, worin mek oder mak die Infinitivendung ist; ebenso sagt man ev-ler, die Häuser, aber at-lar, die Pferde, wo ler oder lar Pluralendung ist.

Keine arische oder semitische Sprache hat eine ähnliche Freiheit in der harmonischen Anordnung ihrer Vokale bewahrt, während Spuren davon selbst in den entferntesten Gliedern der turanischen Familie wie im Ungarischen, Mongolischen, Türkischen, dem im Norden von Sibirien gesprochenen Yakutischen, im Telugu, Tulu[2]) und in den an der Ostgrenze Indiens gesprochenen Dialekten sich finden.

1) Vgl. Caldwell, Dravidian Grammar, second ed. p. 78.

2) Im Tulu bleibt kurzes u der Endung nur nach Worten, die labiale Vokale enthalten, unverändert, z. B. *bududu*, verlassen habend, nach allen anderen Vokalen wird es zu ü, *pandüdü* gesagt habend«. Dr. Gundert.

Dreizehnte Vorlesung.

Nichtarische und nichtsemitische Sprachen.

Die ural-altaischen Sprachen.

Wir kommen nunmehr zu den hauptsächlichsten Sprachen der ural-altaischen Familie.

Das Samojedische.

Die Stämme, welche samojedische Dialekte sprechen, wohnen zerstreut den Jenisei und Ob entlang. Sie wurden von den ihnen nachdrängenden Mongolen mehr und mehr nach Norden getrieben und sind jetzt auf ungefähr 16000 Seelen zusammengeschmolzen. Dennoch hat Castrén in ihrer Sprache fünf Dialekte unterschieden, den Yurakischen, Tawgischen, Yenisei'schen, Ostjako-samojedischen und Kamassinischen mit verschiedenen lokalen Schattierungen.

Die Vokalharmonie hat sich am sorgfältigsten im Kamassinischen Dialekte erhalten, scheint aber früher in allen Dialekten vorhanden gewesen zu sein. Das Samojedische unterscheidet nicht das Geschlecht der Nomina, dagegen hat es drei Numeri, den Singular, Dual und Plural und acht Kasus. Das Verbum hat zwei Zeiten, einen Aorist (Präsens und Futurum) und ein Präteritum. Neben dem Indikativ findet sich auch der Konjunktiv und Imperativ.

Die altaischen Sprachen.

Unter dem Namen altaische Sprachen fasst man das Tungusische, Mongolische und Türkische zusammen. Manche der tungusischen und mongolischen Dialekte stellen die niederste Stufe der Agglutination dar, die in einigen Fällen nichts weiter als Juxta-Position ist. Das Türkische hat sich von der agglutinierenden Stufe zur flektierenden zu erheben begonnen.

Der tungusische Zweig erstreckt sich von China nordwärts bis nach Sibirien und westwärts bis zum 113. Grad, wo der Fluss Tunguska zum Teil die Grenze bezeichnet.

Die tungusische Klasse.

Die tungusischen Stämme in Ostsibirien stehen unter russischer Herrschaft. Sie bestehen aus ungefähr 70000 Seelen; einige werden Tschapogiren, andere Orotongen genannt. Andere tungusische Stämme gehören zum chinesischen Reiche und sind unter dem Namen Mandschu bekannt, ein Name, den sie annahmen, nachdem sie im Jahre 1644 China erobert und die jetzige kaiserliche Dynastie begründet hatten. Ihr Land heißt die Mandschurei.

Die mongolische Klasse.

Die Ursitze der Völker, welche mongolische Mundarten reden, liegen in der Nähe des Baikalsees und in den östlichen Teilen Sibiriens, wo wir sie schon im neunten Jahrhundert nach Christus finden. Sie waren in drei Klassen geteilt, die eigentlichen Mongolen, die Burjäten und Ölöten oder Kalmüken. Dschingis-Khan (1227) vereinigte sie zu einer Nation und begründete das Mongolenreich, welches indes nicht nur mongolische, sondern auch tungusische und türkische Stämme, die gewöhnlich, aber mit Unrecht, Tataren genannt werden, umfasste.

Der Name der Tataren wurde bald der Schrecken Asiens und Europa's und in der Form Tartaren, als ob er von Tartarus

käme, wurde er ohne Unterschied auf alle nomadischen Kriegerhorden angewandt, die damals sich aus Asien über Europa ergossen. Ursprünglich war Tataren eine Bezeichnung der Mongolenstämme, aber vermöge des politischen Übergewichtes, das sie nach Dschingis-Khan in Asien besaßen, wurde der Name als Bezeichnung sämtlicher Stämme, die unter mongolischer Herrschaft standen, üblich. In sprachwissenschaftlichen Werken wird gegenwärtig tatarisch in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Indem man dem Vorgange der Schriftsteller des Mittelalters folgte, wurde Tatarisch, wie Scythisch im Griechischen, als allgemeine Bezeichnung für alle von den Nomadenstämmen Asiens gesprochene Sprachen fixiert. Zweitens bezeichnet infolge einer seltsamen Laune Tatarisch auch jene Klasse von Sprachen, deren hervorragendstes Glied das Türkische ist. Während die mongolische Klasse — welche eigentlich den größten Anspruch auf den Namen Tatarisch hat — niemals so genannt wird, ist es fast allgemein Gebrauch geworden, diesen Namen auf den dritten oder türkischen Zweig der ural-altaischen Abteilung zu beziehen; die zu diesem Zweige gehörenden Volksstämme haben auch vielfach selbst diesen Namen adoptiert.

Die Eroberungen der Mongolen oder der Nachkommen Dschingis-Khans beschränkten sich indessen nicht auf diese türkischen Stämme. Im Osten eroberten sie China, wo sie die Mongolendynastie der Yuan begründeten, im Westen nach Unterwerfung der Khalifen von Bagdad und der Sultane von Ikonium Moskau, wobei sie einen großen Teil Russlands verheerten. 1240 fielen sie in Polen, 1241 in Schlesien ein. Hier erst brach sich ihr Ansturm an den vereinigten Heeren Deutschlands, Polens und Schlesiens. Sie zogen sich nach Mähren zurück, und nachdem sie dieses Land völlig ausgesogen hatten, besetzten sie Ungarn.

In dieser Zeit hatten sie einen neuen Khan zu wählen, was nur in Karakorum, der alten Reichshauptstadt, geschehen konnte. Dahin zogen sie also, um einen Kaiser für ein Reich zu wählen, das sich damals von China bis Polen, von Indien

bis nach Sibirien erstreckte. Aber ein Reich von so gewaltiger Ausdehnung ließ sich nicht lange zusammenhalten. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts fiel es in mehrere unabhängige Staaten auseinander, die alle unter mongolischen Fürsten, aber nicht mehr unter einem einzigen Khan der Khane standen. So entstanden neue unabhängige Mongolenreiche in China, Turkestan, Sibirien, Südrussland und Persien. 1360 wurde die mongolische Dynastie aus China vertrieben; im fünfzehnten Jahrhundert verloren sie die Oberherrschaft über Russland. In Central-Asien vereinigten sie sich noch einmal unter Timur Lenk (1369), der seiner Herrschaft wieder von Karakorum bis nach Persien und Anatolien Anerkennung zu verschaffen wusste. Aber 1468 fiel auch dieses Reich durch seine eigene Wucht und Schwere und aus Mangel an kräftigen Herrschern wie Dschingis-Khan oder Timur in sich zusammen. In Dschagatai allein, dem Lande, das sich vom Aralsee nach dem Hindukusch zwischen den Flüssen Oxus und Yaxartes (Jihon und Sihon) ausdehnt und einst von Dschagatai, dem Sohne Dschingis-Khans, beherrscht wurde, behauptete sich die Mongolendynastie. Von da aus eroberte auch Baber, ein Nachkomme Timurs, Indien und begründete dort eine mongolische Dynastie, welche bis in unsere Zeit in den Großmogulen von Delhi fortbestand. Die meisten Mongolenstämme stehen aber jetzt unter der Herrschaft der Völker, die von ihnen einst bezwungen worden waren, unter den tungusischen Herrschern Chinas, den russischen Czaren und den türkischen Sultanen.

Obgleich die mongolische Sprache, wenn auch nicht ohne einige Lücken, von China bis zur Wolga gesprochen wird, so hat sie doch nur wenige Dialekte hervorgebracht. Nächst dem Tungusischen ist das Mongolische die ärmste Sprache der ural-altaischen Familie, und die beschränkte Anzahl grammatischer Endungen bestätigt die Thatsache, dass es als Sprache fast völlig unverändert geblieben ist. Es besteht jedoch zwischen der Sprache der östlichen, westlichen und nördlichen Stämme ein Unterschied und Spuren eines an-

hebenden grammatischen Lebens sind vor kurzem von Castrén, dem großen schwedischen Reisenden und turanischen Sprachforscher, in dem von den Burjäten gesprochenen Dialekte entdeckt worden. Es werden darin die Personen des Zeitworts durch Affixe unterschieden, während nach den Regeln der mongolischen Grammatik sonst kein anderer Dialekt beim Verbum zwischen am*o*, am*as*, am*at* unterscheidet.

Die türkische Klasse.

Weit wichtiger sind die türkischen Sprachen, unter welchen wieder das Türkische selbst oder das Osmanli von Konstantinopel die hervorragendste Stellung einnimmt. Die verschiedenen türkischen Dialekte, von denen das Osmanli einer ist, nehmen eines der größten Sprachgebiete ein, das sich von der Lena und dem nördlichen Eismeer bis zum adriatischen Meere erstreckt.

Die türkische Grammatik.

Es ist ein wahres Vergnügen, eine türkische Grammatik zu lesen, auch wenn man Türkisch gar nicht praktisch erlernen will. Die sinnreiche Art, auf welche die zahlreichen grammatischen Formen zum Ausdruck gebracht worden sind, die Regelmäßigkeit, welche das Deklinations- und Konjugationssystem durchdringt, die Durchsichtigkeit und Verständlichkeit des ganzen Baues muss jedem auffallen, der für die wunderbare Fähigkeit des Menschengeistes, wie sie sich in der Sprache entfaltet, Sinn hat. Gegeben ist ihm eine so kleine Zahl graphischer und demonstrativer Wurzeln, dass sie schwerlich zum Ausdrucke der gewöhnlichsten Bedürfnisse menschlicher Wesen ausreichen dürften; daraus schafft er sich ein Werkzeug, das die feinsten Schattierungen der Gefühle und Gedanken wiederzugeben vermag. Gegeben ist ihm ein unbestimmter Infinitiv oder ein strenger Imperativ, daraus leitet er Modi ab wie den Optativ und Konjunktiv und Zeiten wie den Aorist oder das Paulopostfuturum; gegeben sind unzusammenhängende Äußerungen, er gruppiert sie zu einem

Systeme, in welchem alles einheitlich und regelmäßig, alles überdacht und harmonisch ist — dies ist die Arbeit des Menschengeistes, die wir in der Sprache verwirklicht sehen. Aber in den meisten Sprachen ist von diesem frühzeitigen Prozesse nichts mehr zu sehen. Gleich festen Kalkfelsen stehen sie vor uns und nur das Mikroskop des Sprachforschers kann die Überreste des organischen Lebens entdecken, aus denen sie sich aufbauten.

In der Grammatik der türkischen Sprachen dagegen haben wir eine Sprache von völlig durchsichtigem Baue vor uns, und eine Grammatik, deren inneres Getriebe wir studieren können, ganz ebenso wie die Bildung der Zellen in einem Bienenstocke mit Glasfenstern. Ein ausgezeichneter Orientalist bemerkte einmal, man könne das Türkische für das Resultat der Erwägungen einer Gesellschaft ausgezeichneter Gelehrter halten, aber keine solche Gesellschaft hätte ersinnen können, was der Menschengeist in den Steppen der Tartarei sich selbst überlassen und nur geleitet von seinen ihm angeborenen Gesetzen oder der Macht des Instinktes, die ebenso wunderbar wie irgend eine in dem Bereiche der Natur ist, geschaffen hat.

Die finno-ugrische Klasse.

Wir kommen nun zur finnischen Klasse, die nach Castrén in vier Zweige zerfällt.

1. Das Ugrische, welches das Ostjakische, Wogulische und Ungarische umfasst.

2. Das Bulgarische[1]), welches das Tscheremissische und Mordwinische umfasst.

1) Der Name Bulgarisch ist nicht von Bulgarien an der Donau entlehnt; im Gegenteil erhielt Bulgarien seinen Namen für Mösien von den bulgarischen Armeen, die es im siebenten Jahrhundert eroberten. Bulgarische Stämme wanderten von der Wolga nach dem Don. Nachdem sie eine Zeit lang unter der Oberherrschaft der Avaren am Don und Dnieper gestanden, rückten sie im Jahre 635 an die Donau vor und gründeten dort das bulgarische Königreich,

3. Das Permische, das die Idiome der Permier, Syrjänen und Wotjaken in sich begreift.

4. Das Finnische, d. h. die Dialekte der Finnen, Esthen, Lappländer, Karelier, Livländer und Woten.

Die Finnen.

Die Finnen und Esthen sind für unsere Zwecke unter den finno-ugrischen Stämmen die interessantesten. Die Finnen nennen sich selbst Suomalainen d. h. Bewohner der Marschländer. Sie haben sich in der Provinz Finnland, die früher zu Schweden gehörte, aber seit 1809 mit Russland vereinigt ist, niedergelassen, auch in einigen Teilen der Gouvernements Archangel und Olonetz. Ihre Litteratur und vor allem ihre Volkspoesie legt Zeugnis ab von einer hohen geistigen Entwickelung in Zeiten, die man fast mythische nennen kann, und an Orten, welche für die Glut poetischer Gefühle günstiger waren als ihre gegenwärtigen Wohnsitze, der letzte Zufluchtsort, den Europa ihnen gewähren konnte. Die epischen Gesänge leben noch unter den ärmsten fort, obgleich nur durch mündliche Überlieferung und unter Bewahrung aller charakteristischen Züge eines vollkommenen Metrums und einer älteren Sprache. Ein lebendiges Nationalgefühl ist in der letzten Zeit unter den Finnen trotz der russischen Obergewalt erwacht, und die Arbeiten eines Sjögren, Lönnrot, Castrén, Kellgren, Donner und anderer, die daraus eine mächtige Anregung erhielten, haben wahrhaft erstaunliche Resultate zur Folge gehabt. Aus dem Munde alter Leute ist ein episches Gedicht gesammelt worden, das der Ilias an Länge und Vollständigkeit gleichkommt, ja, wenn wir für einen Augenblick alles, was wir in unserer Jugend schön zu nennen gelernt haben, vergessen könnten, nicht weniger schön ist als

das bis auf den heutigen Tag seinen Namen behalten hat, obgleich die ursprünglichen Bulgaren längst von den slavischen Bewohnern des Landes eingeschmolzen und ersetzt und beide seit 1392 unter türkische Oberherrschaft gebracht worden sind.

jene. Ein Finne ist freilich kein Grieche und Wainamoinen war kein homerischer Rhapsode. Allein wenn der Dichter seine Farben aus der Natur, von der er umgeben ist, hernehmen mag, um die Menschen, mit denen er lebt, zu zeichnen: so besitzt die Kalevala Vorzüge, welche denen der Ilias nicht unähnlich sind, und sie wird ihren Platz als fünftes National-epos der Welt neben den jonischen Gesängen, dem Mahâbhârata, Schâhnâmeh und den Nibelungen mit Recht beanspruchen dürfen. Wenn wir die Verhältnisse studieren wollen, unter welchen kurze Balladen an Umfang gewinnen und mit der Zeit zu einem wirklichen Epos zusammenschmelzen können, so dürfte nichts belehrender sein als die Geschichte der Sammlung der Kalevala. Wir haben hier Thatsachen vor uns, keine bloßen Vermutungen wie bei den homerischen Gedichten und den Nibelungen. Wir können noch sehen, wie manche Gedichte verloren gingen, andere abgeändert wurden, wie gewisse Helden und Episoden volkstümlich wurden und was ursprünglich von anderen Helden und anderen Episoden gesagt war auf sich ablenkten und vereinigten. Lönnrot konnte die Wirkung eines guten und eines schlechten Gedächtnisses bei den Leuten, die ihm die Gesange wiederholten, beobachten. Er macht daraus kein Geheimnis, dass er sich derselben Freiheit bei der endgültigen Anordnung dieser Gedichte bedient habe, der sich die Leute bedienten, von denen er sie lernte. Diese fruhzeitige litterarische Ausbildung ist nicht ohne bedeutenden Einfluss auf die Sprache geblieben. Sie hat ihren Formen Dauerhaftigkeit und ihren Wörtern einen traditionellen Charakter verliehen, so dass man auf den ersten Blick fast zweifeln möchte, ob die Grammatik dieser Sprache nicht die agglutinierende Stufe überhaupt schon überschritten hat. Der agglutinierende Typus bleibt jedoch noch vorwiegend und die Grammatik zeigt eine Üppigkeit grammatischer Kombination, die nur vom Türkischen und Ungarischen übertroffen wird. Wie das Türkische beobachtet auch das Finnische die Vokalharmonie, ein Zug, der seiner Poesie einen besonderen Reiz verleiht.

Der Ertrag, den diese Volkspoesie für mythologische und religiöse Zwecke liefert, ist sehr beträchtlich.

Die Esthen.

Die Esthen, die Nachbaren der Finnen, die eine mit dem Finnischen eng verwandte Sprache reden, besitzen ebenfalls reiche Bruchstücke alter Nationalpoesie. Dr. Kreutzwald war im Stande, ein Art Epos, Kalewipoeg, der Sohn Kalews, zusammenzustellen, das zwar nicht so groß und vollendet wie die Kalevala, aber als Gegenstück doch immer interessant genug ist.

Die tamulischen Sprachen.

Die Sprachen, die ich früher unter dem allgemeinen Namen südturanisch zusammenfasste, sollten vorläufig wenigstens als selbständige Sprachzweige behandelt werden.

Es kann darüber kein Zweifel bestehen, dass die tamulischen oder dravidischen Sprachen für sich eine ganz bestimmte Familie bilden, mit stark hervortretenden grammatischen Familienzügen. Tamil, Telugu, die Canarasprache und Malayalam nehmen fast die ganze indische Halbinsel ein. Einige zerstreute Dialekte, die noch jetzt nördlich von Dekhan gesprochen werden, wie die der Gonds, Uraon-Kols, Râjamahals und Brahuis, zeigen, dass das Volk, welches tamulische Sprachen redete, früher weiter nördlich wohnte und durch die arischen Ansiedler des Landes von Norden nach Süden gedrängt wurde.

Die Mundasprachen.

Eine andere Gruppe von Sprachen, die Munda- oder Kolsprachen, wurde früher mit den tamulischen Sprachen zusammengestellt. Sie bilden jedoch, wie ich zuerst in meinem Briefe über die turanischen Sprachen nachwies, [1]) für

---

1) Vgl. Letter to Chevalier Bunsen »On the Turanian Languages« in Bunsens Christianity and Mankind vol. III p. 263, 1854.

sich eine eigene Familie. Die Dialekte der Santhals, Kols, Hos, Bhumij gehören zu dieser Klasse. Als Bezeichnung für diese Dialekte, die ich Munda genannt hatte, schlug Sir G. Campbell den Namen kolarisch vor.

Taische Sprachen.

In demselben Briefe über die turanischen Sprachen fasste ich unter dem Namen Taisch das Siamesische und die ihm gleichartigen Sprachen wie Laos, Schan (Tenasserim), Ahom, Khamti und Kassia zusammen.

Gangetische Sprachen.

Unter Gangetisch ordnete ich Tibetanisch mit so verwandten Dialekten wie Lepcha, Murmi, Magar, Gurung u. s. w. ein.

Lohitische Sprachen.

Unter Lohitisch stellte ich Birmanisch nebst Bodo, Garo, Nâga, Singpho und ähnliche Dialekte zusammen.

Von den lohitischen und gangetischen Sprachen zusammen spricht man bisweilen unter dem gemeinsamen Namen Bhotîya.

Hinterindische Sprachen.

Es sind noch die Sprachen Hinterindiens, wie man es gewöhnlich nennt, einzureihen. Allein diese Sprachen, die von den Anamiten, Peguanern, Cambodjanern und anderen gesprochen werden, sind bis jetzt noch so wenig im Geiste der vergleichenden Philologie erforscht, dass man sich vorderhand mit der Erwähnung ihrer Namen bescheiden muss. Für unseren speciellen Zweck, das Studium der natürlichen Religion, haben sie bis jetzt recht wenig Ausbeute geliefert. Sie haben lange Zeit hindurch unter chinesischem, tibetanischem oder indischem Einfluß gestanden und schwerlich die Aufmerksamkeit eines Sammlers von religiösen Überlieferungen auf sich gezogen.

Die Sprachen des Kaukasus.

Dasselbe gilt von den im Kaukasus gesprochenen Sprachen wie dem Georgischen, Lazischen, Suanischen, Mingrelischen, Abchasischen, Cirkassischen, Thuschischen u. a.

Man hat sie studiert, aber noch nicht mit irgend welchem Erfolge klassificiert. Auch geben sie wohl kaum über die natürliche Entwickelung religiöser Ideen irgend welchen Aufschlüss.

Sprache und Religion.

Wir haben somit einen Überblick über die hauptsächlichsten Sprachen Europas und Asiens, speciell über diejenigen, welche den fruchtbaren Boden für die Entwickelung von Mythologie und Religion gebildet haben, gewonnen. Ich habe dabei absichtlich meine Bemerkungen auf die Sprachen beschränkt, ohne viel von denen, die sie sprechen, zu reden.

Blut, Haare und Knochengerüst können uns nichts oder nur sehr wenig über Religion lehren, und je sorgfältiger man die beiden Wissenschaften der Ethnologie und Philologie auseinanderhalten wird, um so besser wird es, glaube ich, für beide sein. Aus der Geschichte wissen wir, dass Völker ihre eigene Sprache aufgeben und diejenige ihrer Unterjocher oder in einigen Fällen auch die der Unterjochten annehmen konnten. Noch viel mehr ist dies bei der Religion der Fall. Die Religion interessiert uns also vor allem, einerlei welche Völker an sie geglaubt haben mögen, ganz ebenso wie wir die Sprachen klassificieren ohne Rücksicht auf die Völker, die sie sprachen. Der Buddhismus z. B. ist eine arische Religion. Sein Ursprung wäre auf irgend welcher anderen Grundlage als arischer Sprache und arischem Denken unverständlich. Allein es nahmen ihn Völker an, deren Sprachen einer ganz anderen Sprachfamilie angehören und deren geistige Eigentümlichkeiten den ursprünglichen Charakter der Lehre Buddhas vollständig umgestaltet haben. Wer könnte den Buddhismus verstehen, wenn er ihn nur in seiner chinesischen, mongolischen oder japanesischen Form kennte?

Was das Christentum betrifft, so ist es eine semitische Religion, die im vollsten Sinn des Wortes zur arischen Religion geworden ist. Und wiederum frage ich, wer könnte den ursprünglichen Charakter des Christentums verstehen, wenn er nicht die Sprache kennte, in welcher solche Namen und Begriffe wie Elohim, Jehovah und Messiah aufkommen konnten, wenn ihm nicht die Vorgeschichte des Christentums im alten Testamente bekannt wäre?

Es mag vorkommen, dass ganze Völker, die für uns ihrem ethnologischen und politischen Charakter nach höchst interessant sind, für das Studium der Religion ganz bedeutungs- und belanglos sind. Japan z. B., soweit es buddhistisch ist, kann uns nichts lehren. Es zeigt uns höchstens, wie eine ursprünglich höchst geistvolle Religion auf ungleichartigen Boden verpflanzt formal, ceremoniell und bedeutungsleer werden kann. Glücklicherweise hat sich jedoch in dem Schintoismus der Vergangenheit und Gegenwart auch einiges von der einheimischen Religion Japans erhalten. Nur dadurch liefert uns Japan ein wirklich interessantes Kapitel in der Geschichte der natürlichen Religion.

Was für Japan gilt, gilt auch für andere Länder wie Tibet, Birma und Siam, die alle die Religion Buddhas angenommen haben. Nur durch die Überreste ihrer alten Volksreligion, die hier und da in abergläubigen Gebräuchen, Sitten und Legenden weiterlebt, können sie für uns wirkliches Interesse haben.

Ägyptisch.

Einen reicheren Ertrag darf der Religionsforscher von Ägypten erwarten. Ethnologie und Philologie helfen uns indes bis jetzt hier nur wenig weiter. Ob das Altägyptische irgend welche Spuren wirklicher Verwandtschaft mit den arischen und semitischen Sprachen aufweist, ist eine Frage, die immer wieder aufgeworfen, aber niemals befriedigend beantwortet worden ist. Ähnlichkeiten mit der semitischen Religion sind vorhanden, desgleichen Übereinstimmungen zwischen ägyp-

tischen und arischen Wurzeln, die bisweilen gradezu verblüffend sind. Einige Gelehrte sind so weit gegangen, dass sie in der Sprache Ägyptens die älteste und ursprünglichste Form menschlicher Rede erkannten, die der Differenzierung zum Arischen und Semitischen noch vorausliege. Dass Ägypten von der ältesten Zeit an semitischen und arischen Einflüssen und auch solchen der afrikanischen Welt offen stand, lässt sich nicht leugnen. Allein vorderhand wird es sich empfehlen, über diese Probleme nicht zu dogmatisieren und die ägyptische Religion, für deren Erforschung uns so reiches Material zur Verfügung steht, als selbständigen Kern des religiösen Denkens zu behandeln.

Die angrenzenden Sprachen Nordafrikas sind bis jetzt ebenfalls noch nicht klassificiert worden. Die Sprache Karthagos und die der anderen phönizischen Niederlassungen an der Nordküste war in alter Zeit semitisch. Die sogenannten subsemitischen Sprachen, die man auch bisweilen hamitisch genannt hat, das Berber oder Libysche (Kabylische, Schilhe, Tuareg oder Tamascheg) und einige der ureinheimischen Dialekte Abyssiniens oder Äthiopiens (das Sômâli, Galla, Beja oder Bihâri, Agau, Dankâli u. a.) müssen erst noch einer weiteren prüfenden Analyse unterworfen werden, ehe sie den Namen hamitisch oder subsemitisch mit Recht für sich in Anspruch nehmen können. Glücklicherweise sind sie für die Erforschung der ursprünglichen religiösen Begriffe und Namen nur von geringer Bedeutung, da der Mohammedanismus fast jede Spur der ihm in diesen Gegenden vorausgegangenen Religionen ausgetilgt hat.

Afrika.

Es ist jetzt nicht an der Zeit und es liegt auch nicht die Notwendigkeit dazu vor, dass ich Ihnen das übrige über Afrika sich ausbreitende Sprachennetz, das bis jetzt nur teilweise entwirrt ist, vorführe. Für unsere Zwecke wird es ausreichen, wenn wir zwischen jenen Gruppen von Sprachen und

Religionen unterscheiden, auf die im Laufe unserer weiteren Untersuchung Bezug genommen werden muss.

Mit den Nubas am oberen Nil, die nach F. Müller mit den Fulahs eine besondere Sprachklasse bilden, brauchen wir uns vorläufig nicht zu beschäftigen, weil auch hier nur wenig von ihrer alten Religion, die sie vor ihrer Bekehrung zum Islam hatten, bekannt ist. Lepsius bestreitet in seiner nubischen Grammatik den selbständigen Charakter ihrer Sprache. Es bleiben also übrig:

1. Die Hottentotten und Buschmänner im Süden. Die besten Kenner halten jetzt beide Stämme trotz auffallender Verschiedenheiten in Sprache und Religion für ursprünglich ein und dasselbe Volk.

2. Die Bântuvölker oder Kaffern, die sich in ununterbrochener Linie an der Ostküste mehrere Grade nördlich vom Äquator bis zu den Hottentotten hinziehen, mit denen sie oft eng verwachsen sind. Sie haben sich von Osten nach Westen quer über den ganzen Kontinent ausgebreitet. Der Typus dieser Sprachen ist so entschieden ausgeprägt, dass an der Verwandtschaft derselben untereinander nicht gezweifelt werden kann, mögen auch vielleicht noch gegenwärtig einige weniger erforschte Dialekte als Bântusprachen behandelt werden, welche die weitere Analyse einer anderen Klasse zuzuweisen haben wird. Dr. Bleek, der zuerst die Verwandtschaft der am besten bekannten Bântusprachen auf einer wahrhaft wissenschaftlichen Grundlage festgestellt hat, war auch der erste, der auf den Einfluss hinwies, den solche Sprachen naturgemäß auf die religiösen Ideen derjenigen, die sie sprechen, auszuüben pflegen. Da ihnen das grammatische Geschlecht in unserem Sinne des Wortes fehlt, so geben sich diese Sprachen nicht leicht zur Personifikation der Naturkräfte her. Dagegen ist die Verehrung der Ahnengeister unter diesen Bântustämmen sehr verbreitet.

3. Die Negervölker, die sich von der Westküste Afrikas nach dem Inneren zu ausbreiten. Hier ist noch viel zu thun übrig, und wir dürfen hoffen, dass künftige Forschungen

zur Entdeckung verschiedener Unterabteilungen der jetzt sogenannten Negersprachen führen werden. Etwas ist jedoch bereits gewonnen, insofern der schlecht definierte Name Neger gegenwärtig ausschließlich auf die Bewohner von Centralafrika beschränkt ist. Der sogenannte Fetischismus wurde unter diesen Stämmen zuerst beobachtet, wenngleich er selbst hier niemals den ursprünglichen und ausschließlichen Charakter ihrer Religion ausmachte.

Lepsius versucht in seiner nubischen Grammatik [1]) die Bevölkerung Afrikas auf drei Typen zurückzuführen:

1. die nördlichen Negervölker;
2. die südlichen oder Bântuneger;
3. die Kapneger.

Und in Übereinstimmung mit diesem ethnologischen Systeme ordnet er auch die Sprachen in drei Zonen:

1. die südliche Zone, südlich vom Äquator, mit den Bântudialekten, die hauptsächlich erst an der West- und Ostküste erforscht sind, wahrscheinlich aber sich quer durch den ganzen Kontinent hinziehen. Die bekanntesten dieser Bântusprachen sind im Westen das Herero, Pongue, Fernando Po; im Osten das Kafir, das sich in Osa oder das eigentliche Kafir und das Zulukafir teilt; das Tschuâna (Soto und Rolon), Swáhili u. a.;

2. die nördliche Zone zwischen dem Äquator und der Sahara und östlich bis zu den Nilländern. Sie umfasst an der Südküste das Efik, Ibo, Yoruba, Ewe, Akra oder Ga, Otyi, Kru; an der Westküste das Vei und Mandingo (die Mande-Sprachen), das Temne, Bullom, Wolof; nach der Mitte des Kontinents zu die Pûl-Sprache (das Fula, Fellâta), das Songhai, Kanuri, Teda (Tibbo, Tâbu, Tibu) südöstlich vom Tsâd-See das Logone, Wandalâ, Bagirmi, Mâba, Konjâra, Umâle, Dinka, Schilluk, Bongo, Bari, Oigob, Nuba und Barea.

3. Die hamitische Zone, die das ausgestorbene Ägyptische und Koptische umfasst, die libyschen Dialekte wie Tuareg

1) A. a. O. S. XIII ff.

(Kabylisch) und Amâscheg, das Haúsa, die kuschitischen oder äthiopischen Sprachen mit den Beja-Dialekten, dem Schoho, Falascha, Agau, Galla, Dankâli und Sômâli. *Die Hottentotten*- und die Buschmännersprache wird derselben Zone zugewiesen.

Die hamitischen Sprachen der dritten Zone, das Ägyptische, Libysche und Kuschitische, sind nach Lepsius afrikanische Fremdsprachen, die von Osten her Afrika zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen erreichten. Die eigentlich ältesten afrikanischen Sprachtypen finden sich nach ihm in der ersten Zone, in jener Klasse von Sprachen, die man wegen ihres stark ausgeprägten grammatischen Charakters die Bântufamilie genannt hat. Professor Lepsius versucht nachzuweisen, dass die Sprachen der nördlichen Zone Modifikationen eben dieses Typus der südlichen Zone seien, dass diese Modifikationen hauptsächlich auf die Berührung und die mehr oder minder heftige Reibung mit den zur hamitischen Zone gehörenden Sprachen und bis zu einem gewissen Grade auch mit den semitischen Sprachen zurückzuführen seien.

Amerika.

So unvollkommen unsere gegenwärtige Einteilung der Eingeborenen-Sprachen und infolge davon auch der Eingeborenen-Religionen Afrikas ist, so haben wir doch insofern einen Fortschritt zu verzeichnen, als kein Gelehrter mehr schlechthin von afrikanischen Sprachen und kein Theologe mehr von afrikanischen Religionen reden wird.

Dasselbe gilt von Amerika. Die Einteilung und gegenseitige Verwandtschaft der zahlreichen Sprachen, die auf diesem Festlande gesprochen werden, steht nichts weniger als genügend fest. Indes spricht auch hier niemand mehr von amerikanischen Sprachen im allgemeinen, noch wird jemand es wagen wollen die verschiedenen amerikanischen Religionen als Abarten einer und derselben Urform zu behandeln. Man schreitet zwar hier nur langsam voran, aber man ist auch

hier vorwärts gekommen. Es lassen sich jetzt mindestens vier selbständige Sprach- und Religionscentren unterscheiden. Künftige Untersuchungen mögen vielleicht zu genaueren Unterabteilungen führen. Die Grenzmarken, die so weit gezogen sind, werden sich aber wohl schwerlich dadurch verrücken.

Diese vier Sprach- und Religionscentren sind:

1. Die Indianer oder die Rothäute im Norden. Sie werden vorläufig als eine Gruppe zu behandeln sein, obgleich die verschiedenen Stämme nicht nur in ihrer Sprache sondern auch in ihren religiösen Ideen und socialen Gebräuchen und Sitten ganz bestimmte Unterschiede aufweisen. Der Totemismus, der oft als gemeinsamer charakteristischer Zug ihrer Religion bezeichnet wurde, war ursprünglich weit mehr ein socialer Brauch als ein religiöser Glaube, wenngleich er mit der Zeit wie viele sociale Gebräuche etwas von religiöser Sanktion erhielt. Wenn wir verallgemeinern dürfen, so beruht ihre Religion auf dem Glauben an göttliche Geister, oft an einen höchsten oder den großen Geist und die Fragen nach der Schöpfung der Welt und des Menschen haben die Gedanken vieler von diesen sogenannten Wilden beschäftigt.

2. Das nächste selbständige Religionscentrum findet sich in Mexiko. Wenn wir der Überlieferung trauen dürfen, fanden hier zwei Einwanderungen von Norden her statt, die neue Elemente der Civilisation mit sich führten. Diese Einwanderer sind unter dem Namen Tolteken und Azteken bekannt. Die letzteren trieben die ersteren vor sich her nach südlicheren Breiten. Religion und Ritual hatte zur Zeit der Entdeckung und Verwüstung Mexikos durch die Spanier eine bedeutende Entwickelung erreicht. Selbst philosophische Theorien über die wahre Natur der Götter waren in den höheren Schichten der Bevölkerung nicht unbekannt.

3. Mittelamerika scheint der Sitz einer selbständigen Civilisation gewesen zu sein, obgleich es durch Einwanderungen aus dem Norden stark beeinflusst wurde. Nur eine Sprache, das Quiché, ist sorgfältiger erforscht worden, und ein altes Buch, das Popol Vuh, das in dieser Sprache geschrieben ist,

ist im Original herausgegeben und auch übersetzt worden. Einige Gelehrten fordern für es einen Platz unter den heiligen Büchern der Welt, und es ist sicher eine reiche Fundgrube für das Studium der Überlieferungen der Mayas, wie sie im fünfzehnten Jahrhundert existierten.

4. Peru, das Königreich der Inkas, unterscheidet sich hauptsächlich durch seine Sonnenreligion und seinen Sonnenkult. Die genannten Herrscher gelten für Kinder der Sonne. Auch hier scheinen auf religiösem Boden philosophische Ansichten aufgekommen zu sein. Die Schlussfolgerung jenes berühmten Inka ist oft angeführt worden, der behauptete, es müsse noch eine höhere Macht als ihren Vater, die Sonne, geben, da die Sonne nicht frei sei, sondern ihren bestimmten Lauf Tag für Tag und Jahr für Jahr zu vollenden habe.

Außer diesen vier genannten Gruppen gibt es noch eine Anzahl unabhängiger Stämme, deren Sprache und Religion wir zwar einigermaßen kennen, aber doch noch nicht genügend, um sie entweder für sich klassificieren oder anderen Stämmen zuweisen zu können.

Dahin gehören die arktischen oder hyperboräischen Stämme, speciell die Eskimos und Grönländer im äußersten Norden; die Arowaken und die einst berühmten Kariben im Norden von Südamerika und auf den Antillen; die Ureinwohner von Brasilien; die Abiponen, welche Dobrizhofer (1784) so trefflich beschrieben hat; im Süden die Patagonier und die Bewohner von Feuerland.

Solange nicht die Sprachen dieser Völker von wirklichen Gelehrten sorgfältig analysiert worden sind, wird sich jeder Versuch, sie zu klassificieren, einfach als ein verhängnisvoller Irrtum erweisen. Auf der Stufe, auf welcher wir gegenwärtig stehen, ist es unsere Pflicht, zu unterscheiden, nicht zusammenzuwerfen. Selbst von den Feuerländern als einem einzigen Volke zu reden, hatte, wie wir sahen, die mißlichsten Folgen, und man darf hoffen, dass wir weder von einer südamerikanischen Sprache noch einer nordamerikanischen Religion weiter mehr hören werden. Es finden sich allerdings gewisse

Legenden sowohl in Nord- wie in Südamerika, die auf einen gemeinsamen Ursprung hinzuweisen scheinen. Aber wenn erst die Legenden jedes einzelnen Religionscentrums für sich erforscht sind und auch etwas mehr Licht auf die Zusammensetzung der Bevölkerung des gesamten amerikanischen Kontinents geworfen worden ist, wird sich auch die Erklärung solcher Übereinstimmungen finden lassen.

Wie unter den gegenwärtigen Umständen Gelehrte die Kühnheit finden konnten, die gesamte amerikanische Bevölkerung auf Einwanderungen aus Asien oder selbst aus Europa zurückzuführen, ist schwer zu verstehen. Physikalisch mag es gewiss möglich gewesen sein, entweder quer über die Inselbrücke im Norden oder zur See von Westen oder Osten. Erst vor kurzem haben wir gehört, wie ein großes Schiff von der Mannschaft verlassen wohlbehalten von Amerika nach England (an die Hebriden) getrieben kam. Dasselbe kann an jeder der beiden Küsten Amerikas vorgekommen sein. Aber alle Versuche, in den Bewohnern Amerikas Nachkommen der Juden, Phönizier, Chinesen oder Celten zu sehen, sind für jetzt einfach aussichtslos und liegen thatsächlich außer dem Bereiche wirklicher Wissenschaft.

Oceanische Sprachen.

Die Sprachen, welche sich von Madagaskar an der Ostküste Afrikas bis zu den Sandwich-Inseln im Westen Amerikas ausbreiten, sind weit sorgfältiger erforscht worden als diejenigen von Amerika und Afrika. Ich spreche von den Sprachen, nicht von den Völkern. Denn wenn sich das Unzureichende der ethnologischen Klassifikation irgendwo gezeigt hat, so war es da, wo Blutmischungen in Frage standen wie die, welche zur Bildung von Völkern wie die Australier, Papuaner, Malayen, Polynesier, Melanesier, Mikronesier, Negritos, Minkopie, Orangutanen u. s. w. geführt haben.

Nach dem neusten Werke über diese Sprachfamilie von Dr. Codrington »die Melanesischen Sprachen«[1]) müssen wir,

1) The Melanesian Languages. Oxford 1885.

wie es scheint, eine ursprüngliche, wenn auch sehr entfernte Verwandtschaft zwischen den malayischen, polynesischen, melanesischen und mikronesischen Sprachen annehmen und können in ihrer späteren Entwickelung drei selbständige Zweige eines gemeinsamen Sprachstammes unterscheiden: das Malayische, Polynesische, Melanesische (mit dem Mikronesischen). Die australischen Dialekte stehen bis jetzt noch für sich allein da, da sie ebenso wie die von Neu-Guinea zu wenig bekannt sind. Einige Dialekte wie das Motu von Neu-Guinea sind deutlich melanesisch.

Aus dieser Einteilung ergibt sich, dass wir auch hinsichtlich der Religion zwischen einem malayischen, polynesischen, melanesischen, möglicherweise einem neuguinea'schen (papuanischen) und australischen Religionscentrum zu unterscheiden haben. Was wir jedoch von den beiden letzteren wissen, ist äußerst dürftig.

Malayisch.

Die malayischen Inseln wurden seit ältester Zeit wegen ihrer Indien so benachbarten Lage vom asiatischen Festlande her von Einwanderern, Eroberern und Missionären überflutet. Ihre alte Religion liegt unter den darüber gelagerten Schichten des indischen, buddhistischen, mohammedanischen und christlichen Glaubens verschüttet und begraben, und was davon noch Ursprüngliches in Java, Borneo und sonst sich findet, ist wahrscheinlich nur religiöser Kehricht aus früherer Zeit.

Polynesien.

Dagegen bietet sich uns in den polynesischen Sprachen eine reiche Entfaltung der Religion sowohl wie der poetischen Metapher. Für den Erforscher der vergleichenden Mythologie sind diese polynesischen Überlieferungen von besonderem Werte, weil sich daraus oft die überraschendsten Ähnlichkeiten mit den Sagen der Griechen, Römer, Germanen und anderer Völker ergeben, ohne dass an die Mög-

lichkeit eines gemeinsamen Ursprungs oder einer historischen Übertragung in späterer Zeit zu denken wäre.

Melanesien.

Die Melanesier unterscheiden sich, soweit wir darüber urteilen können, in den Hauptumrissen ihrer religiösen Meinungen nicht viel von den Polynesiern und Mikronesiern, an phantasievollen Sagen sind sie jedoch nicht so reich. Allein weitere Untersuchungen können auch diese Ansicht modificieren.

Was die Australier und Papuaner Neu-Guineas betrifft, so steht bis jetzt von ihrer Religion nur sehr wenig fest, von dem abgesehen, was etwa in rituellen Gebräuchen und socialen Sitten uns entgegentritt.

Warum die Klassifikation der Sprachen notwendig.

Dieser Überblick über Sprachen und Religionen, der uns viel Zeit weggenommen hat, wird sich, wie ich hoffe, nichtsdestoweniger im weiteren Verlaufe unserer Arbeit als eine Zeitersparnis herausstellen. So unvollständig er auch ist, so wird er uns in den Stand setzen, uns vor gewissen in der Religionswissenschaft ganz allgemein verbreiteten Irrtümern zu hüten. Wir haben bestimmte Einteilungslinien oder Breitenkreise in der Sprache und Religion gezogen und von einer Religion der Wilden oder Barbaren, der schwarzen oder roten Rasse, der Afrikaner oder Amerikaner, wie man sich auszudrücken pflegte, werden wir nichts weiter mehr hören. Der Religionsforscher kennt keine Wilden oder Barbaren. Manche der Völker, die man Wilde oder Barbaren nennt, besitzen die reinsten einfachsten und wahrsten religiösen Ansichten, während andere Völker, die an der Spitze der Kultur zu marschieren glauben, sich zu Glaubenssätzen von ganz niedrigem und erniedrigendem Charakter bekennen. Der afrikanische Zulu, der dem Bischof Colenso ebenbürtig war, und die Schlächter des Königs von Dahomey können nicht als Afrikaner oder Schwarze zusammen klassificiert

werden. Der Inkaphilosoph, der nach etwas Göttlicherem als die Sonne forschte, kann nicht mit dem den Sonnentanz ausführenden Schwarzfuß derselben Klasse zugewiesen werden.[1])

Der Fortschritt in der Religionswissenschaft besteht gegenwärtig im Unterscheiden, sowohl was das Subjekt wie was das Objekt des religiösen Glaubens betrifft. Wie man nun von den Bekennern einer Religion nicht mehr als von Wilden oder Barbaren, von schwarzen oder roten Menschen, von Afrikanern oder Amerikanern redet, so ist auch die Ansicht, als ob man irgend eine Religion durch so allgemeine Ausdrücke wie Fetischismus, Totemismus, Animismus, Solarismus, Schamanismus u. s. w. der Wirklichkeit entsprechend charakterisieren könne, von allen kritischen Forschern längst aufgegeben worden. Spuren von all diesen — ismen mögen sich in den meisten Religionen der Welt finden, aber keine einzige von ihnen lässt sich durch so allgemeine Ausdrücke vollständig definieren. Die Religionen sind überall das Resultat einer langen historischen Entwickelung und wie die Sprachen behalten sie selbst in ihren spätesten Formen noch Spuren der von ihnen durchlaufenen Entwickelungsstufen bei. Fetischismus liegt in einigen Formen des Christentums vor, Spiritualismus in dem Glauben mancher sogenannten Fetischanbeter. Das Verallgemeinern kommt mit der Zeit; aber zu verallgemeinern ohne eine genügende Kenntnis des Einzelnen ist der Ruin aller Wissenschaft und hat sich für die Religionswissenschaft bis jetzt als die größte Gefahr erwiesen.

1) Vgl. The Blackfoot Sun-Dance, by Rev. John Mc Lean, in den Proceedings of the Canadian Institute No. 151, 1889. Notes bearing on the use of ordure in rites of a religious character by John G. Bourke, Washington 1888.

Vierzehnte Vorlesung.

Sprache und Denken.

Was wären wir ohne Sprache?

Nachdem wir so den Überblick über die Sprachen, welche gegenwärtig über die bewohnte Erde hin gesprochen werden und gesprochen wurden, solange wir etwas von dem Menschengeschlecht auf unserem Planeten wissen, beendet haben, ist es jetzt an der Zeit zu fragen: Was ist eigentlich Sprache?

Kennen Sie irgend etwas Wundervolleres in der ganzen Welt als die Sprache?

Wir könnten gewiss auch ohne Sprache noch sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen.

Wir könnten das Süsse schmecken, das uns angenehm ist, und ebenso das Bittere, das uns zuwider ist. Wir könnten vom Feuer weglaufen, weil es brennt und uns zum Wasser wenden, weil es kühlt oder unseren Durst löscht. Aber wir hätten keine Worte, um Feuer von Wasser, heiß von kalt, süß von bitter zu unterscheiden. Wir würden dem Kinde gleichen, das sich den Finger verbrannt hat und schreit, das Zucker gekostet hat und lächelt, das Essig verschluckt hat und weint. Manche mögen dieses Fliehen vor dem Schädlichen und das Hinwenden zum Angenehmen vernünftig nennen, ganz ebenso wie sie sagen der Hund sei vernünftig, weil er seinem Herrn davonläuft, wenn er den Stock erhebt, und auf ihn zuspringt, wenn er ihm ein Stück Fleisch hinhält. Will

man dies mit einer kühnen Metapher vernünftig nennen, so haben wir nichts dagegen, wofern man nur zwischen bewusst und unbewusst, zwischen in Worte gekleideter Vernunft und Vernunft ohne Worte unterscheidet und sich vergegenwärtigt, dass wenn wir das Wort Vernunft in so weitem Sinne gebrauchen, wir schließlich dazu kommen, auch das Schließen der Augen vor einem heranfliegenden Gegenstande einen vernünftigen Akt zu nennen.

Mit oder ohne Sprache könnten wir gewiss dies alles und noch viel mehr. Wir könnten kämpfen und töten, lieben und schützen; wir könnten, wofern wir besonders tauglich und geschickt wären, Anlagen und Fertigkeiten in uns anhäufen, die durch wiederholte Vererbung unsere Nachkommen in den Stand setzen würden, Nester, Gehege oder bienenkorbähnliche Hütten zu bauen. Die stärksten könnten möglicherweise Posten stehen oder sich Gehorsam zu verschaffen lernen; das schwächere Geschlecht könnte Warnungssignale und andere Zeichen der Mitteilung erfinden.

Ich zweifele nicht, dass auch ritterliche und nicht ritterliche Gefühle in unserer Brust sich regen könnten, wie es auch bei den höheren Tieren der Fall ist, dass Eifersucht und Rache, Freundschaft und Liebe unsere Handlungen beeinflussen könnten.

Aber denken Sie sich bei all dem, dass wir hier säßen und mit gutmütig dummem Staunen uns einander anstarrten, ohne ein einziges Wort in unserem Geiste, geschweige denn auf den Lippen zu haben, dass unser Geist wirklich nichts weiter als eine negative Platte wäre ohne die Fähigkeit seine Aufmerksamkeit auf irgend eine der darauf sich abzeichnenden Umrisse zu richten dadurch, dass er sagt, das ist dies und das ist jenes!

Definition von Denken.

Einige Philosophen sind der Ansicht, wie Sie wissen, dass die Menschen wie die Tiere, auch wenn sie keine Sprache besäßen, doch schweigend dasitzen und denken

könnten Leider sagen sie uns nicht, was sie unter Denken verstehen und was nicht. Augenscheinlich nehmen sie Denken als synonym für jede Art geistiger Thätigkeit. Descartes that dasselbe bei der Erörterung seines bekannten Grundsatzes cogito ergo sum. Aber als ehrlicher Philosoph warnte er uns, indem er ausdrücklich hinzufügte, er brauche cogitare im weitesten Sinne, so dass es Empfindung, Vorstellung, Gedächtnis, Phantasie und alles andere mit einschließe. [1]) Wird das Wort Denken zugestandenermaßen in so weitem Sinne gebraucht, so wird niemand im Traume daran denken, den Tieren das Denken abzusprechen oder zu leugnen, dass auch wir ohne Sprache denken könnten d. h. ohne je Sprache besessen zu haben, ohne das eine Wort von dem anderen unterscheiden zu können.

Was denken wir?

Legen wir nun jenen Philosophen die einfache Frage vor: Wenn wir ohne Sprache denken können, was denken wir eigentlich? Ich will Ihnen nun nicht wie der Advokat im Kreuzverhör eine Falle stellen. Wollten Sie mir jedoch sagen, was Sie dächten, so könnten sie es natürlich nur mittels eines Wortes. Auch kann ich mich nicht als Gedankenleser producieren und Ihnen, ohne dass Sie mir es mitteilten, auf den Kopf sagen, was Sie denken. Denn das könnte ich natürlich nur wieder mittels eines Wortes. Allein legen Sie sich, bitte, gefälligst selbst die Frage vor, was Sie denken, wenn Sie an irgend etwas denken; ich werde mich diesem Versuche anschließen. Nehmen wir an, wir dächten alle an einen Hund, wie wir es nennen. Sobald wir uns nun die Frage zu beantworten versuchen: Was denken wir? so können wir es nur dadurch thun, dass wir für uns oder zu anderen Hund sagen. Denselben Dienst

1) Descartes, Meditations ed. Cousin vol. I p. 253: Qu'est ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent!

würde uns auch canis, chien, dog leisten, ja wir brauchen nicht einmal eines dieser Worte auszusprechen, während wir uns an einen bestimmten Hund erinnern oder eine Schar Hunde um uns bellen hören. Allein obgleich wir den Laut oder selbst die Erinnerung an ein Wort, nachdem wir es einmal gehört haben, unterdrücken oder es auch durch ein anderes Wort aus einer anderen Sprache ersetzen können, so können wir uns doch nicht möglicherweise bewusst werden, was wir denken, ohne dass wir das Wort in Reserve oder, wie die Italiener sagen, in petto, oder wie manche Wilde es ausdrücken, im Bauche haben.

Denken im Deutschen und Englischen.

Sollte noch irgend ein Zweifel darüber bei Ihnen bestehen bleiben, dass wirkliches Denken ohne Sprache unmöglich sei, so fragen Sie sich selbst, was Sie meinen, wenn Sie einen Fremden, der lange Zeit in England gelebt hat, fragen, ob er auf deutsch oder englisch denke. Was würden Sie sagen, wenn er antwortete. In keiner von beiden Sprachen. Sie würden ihn, glaube ich, für einen Narren halten, und zwar mit Recht.

Warum wir nicht ohne Worte denken können.

Aber ist es wirklich so, ist Denken im engeren Sinne dieses Wortes ohne Sprache unmöglich, so können Sie wohl mit Recht fragen, warum dem so sein sollte. Viele nehmen an,. dass wir zuerst die Gedanken oder, wie sie es nennen, die Ideen bildeten und uns erst nachher nach bestimmten Lauten umsähen, mit denen wir unsere Ideen verknüpften und die wir festhielten, angeblich weil sie sich zum Zwecke der Mitteilung von großem Nutzen erwiesen. Nun frage ich Sie, ist ein solcher Vorgang möglich oder auch nur denkbar? Finden wir uns je im Besitze eines Begriffs, ohne einen Namen dafür zu haben, wenn wir den Namen nicht grade vergessen haben und wissen, dass wir den Namen, den wir

früher besaßen, vergessen haben? Oder gibt es irgendwo in der ganzen Welt einen Platz, wo sich fertige Laute wie Vater und Mutter finden, die bis dahin nichts bedeuteten, aber zum Gebrauche fertig zur Hand sind, sobald es dessen bedarf? Ich weiß, manche reden von unaussprechbaren Gedanken; allein sie meinen Gefühle. Andere sagen, sie könnten von einer Pflanze, auch ohne ihren Namen zu kennen, einen klaren Begriff haben; sie reden von dieser Pflanze, diesem Pflanzenobjekt, o, wie nennen Sie es doch gleich? Aber ist nicht Pflanze ein Name, ist nicht Pflanzenobjekt ein Name, ist nicht auch Wie nennen Sie es doch gleich ein Name?

Der genaue oder richtige Name ist uns oft unbekannt, wir kennen aber dann stets den allgemeineren Namen. Hätten wir niemals einen Elefanten gesehen oder von ihm gehört, so wäre uns sein Name beim ersten Anblick unbekannt, aber wir würden wissen, dass es ein Tier ist, und würden ihn so nennen; wir würden wissen, dass es ein Vierfüßler ist, und ihm diesen Namen geben. Wissen wir nicht, ob das, was wir sehen, eine leblose Masse oder eine Pflanze, ein Vogel, ein Fisch oder ein Säugetier ist, so würden wir dafür keinen anderen Namen haben als Ding. Wir könnten es nicht anders nennen, weil wir nichts weiter davon erkennen, weil wir es nicht unter irgend einen bestimmteren begrifflichen Namen unterordnen könnten. Wir können den Elefanten sehen, hören, berühren, wir können eine mehr oder weniger genaue Vorstellung von ihm haben, aber solange wir nicht irgend ein hervorstechendes, unterscheidendes Merkmal von ihm prädicieren oder nennen können, können wir ihn weder benennen noch im wahren Sinne des Wortes erkennen.

Die Annahme, von der die meisten Philosophen ausgehen, dass wir zuerst über eine Armee nackter Begriffe zu kommandieren hätten, die wir erst in der Folge in Wortuniformen einkleideten, ist unmöglich und zwar aus zwei sehr einfachen Gründen; erstens weil es kein Magazin gibt, das diese Wortuniformen liefern könnte, und zweitens, weil wir es nie mit nackten Begriffen zu thun haben, oder um es noch stärker

auszudrücken, weil wir niemals einem Kaninchen ohne Fell oder einer Auster ohne Schale begegnen.

Der Grund, weshalb wirkliches Denken ohne Sprache unmöglich ist, ist sehr einfach. Was wir Sprache nennen, ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Denken + Laut, sondern was wir Denken nennen, ist Sprache *minus* Laut, d. h. sobald wir einmal im Besitze der Sprache sind, können wir unsere Worte vor uns hin murmeln oder in lautloser Stille uns an sie erinnern, ganz ebenso wie wir uns auch an ein Musikstück erinnern ohne eine einzige Schwingung unserer Stimmbänder. Wir können auch unsere Worte abkürzen, so dass Ausdrücke wie »Wenn Plato recht hat« für eine ganze Bibliothek stehen können. Wir können auch die Bedeutung der Worte eliminieren, so dass das Wort nur noch Symbol bleibt.[1]) Wir können selbst an die Stelle wirklicher Worte algebraische Zeichen setzen und so Rechen- und Schlussverfahren ausführen, welche in ihren Endresultaten geradezu erstaunlich sind. Aber so wenig wir ohne wirkliche Zahlen oder Zahlensymbole rechnen können, so wenig können wir auch ohne wirkliche Worte oder Wortsymbole schließen. Dies ist das letzte Resultat, zu welchem die Sprachwissenschaft geführt hat und welches den Übergang der Wissenschaft der Sprache zur Wissenschaft des Denkens herbeigeführt hat. Wir denken in Worten muss der Ausgangspunkt aller exakten Philosophie in Zukunft werden, und dieser Satz wird, glaube ich, zugleich auch zu einer Versöhnung aller Systeme der Vergangenheit führen.

Mitteilung keine Sprache.

Aber ganz sicher, heißt es, haben Menschen und auch Tiere die Fähigkeit der Mitteilung auch ohne Sprache. Gewiss ist dies der Fall, wir alle teilen uns so mit, die einen mit mehr, die anderen mit weniger Erfolg. Die Polynesier

1) Vgl. Max Müller, das Denken im Lichte der Sprache. S. 32.

sind, wie uns Chamisso[1] in seiner trefflichen Reise um die Welt (1815—1818) mitteilt, mit Worten sparsam und oft tritt ein Wink an Stelle einer langen Rede. Vielleicht ist dies auch unter weniger wilden Rassen der Fall. Sie sagen nicht einmal ja, wenn sie es sich sparen können, sondern zucken nur mit den Augenbrauen und inga, ja, sagen sie nur zu dem Fremden. Allein derartige Mitteilung ist kein Denken, wenn wir unsere Worte im eigentlichen Sinne gebrauchen.

Ich gehe selbst noch weiter und behaupte, dass wir unserer Naturbeschaffenheit nach, ob wir nun wollen oder nicht, durch äußere Zeichen das, was in uns vorgeht, kundthun müssen. Es gibt nur wenige, die ihre Empfindungen so beherrschen können, dass sie andere nicht merken lassen, wenn sie ärgerlich oder glücklich sind. Wir erröten, zittern, runzeln die Stirne, lassen den Mund hängen, grinsen, lachen, lächeln, und was kann mehr sagen und manchmal beredter sein als eben diese unwillkürlichen Zeichen? Ich bezweifele nicht, dass auch die Tiere ihren Gefühlen durch ähnliche Zeichen Ausdruck geben können, und dass diese Zeichen von ihren Mitgeschöpfen verstanden werden. Man braucht nur einen Ameisenhaufen zu stören und zu sehen, was dann vorgeht. Eine Anzahl Ameisen wird auf ihren begangenen Pfaden fortstürzen; sie werden jede Ameise, der sie begegnen, anhalten und jede Ameise, die von ihnen berührt und Mitteilung erhalten hat, wird zum Ameisenhügel forteilen, um zu helfen mit derselben Behendigkeit, mit welcher der Feuerwehrmann nach der Brandstätte eilt, wenn er das Hornsignal in den Straßen gehört hat. Wir können den Vorgang nicht verstehen, aber der kleine Ameisenkopf, der nicht größer als ein Stecknadelkopf ist, muss Schrecken ausdrücken und um Hilfe haben rufen können, ganz ebenso wie etwa ein Hund auf uns zustürzen und in seinem Gesichte Schrecken ausdrücken und durch seine Bewegungen um Hilfe rufen kann. Aber wann wird man

1) Chamisso, Werke (Leipzig, Bibliograph. Institut), a. a. O. II Bd. 1. Teil. S. 209.

einsehen lernen, dass Fühlen nicht Denken ist, und dass, wenn wir Angst oder Freude Denken nennen, sich einfach unsere Gedanken vermengen und unsere Sprache sich verwirrt?

Ich glaube, dass manche dieser unwillkürlichen Gefühlsäußerungen mit der Zeit zu beabsichtigten Gesten werden können. Wir wissen von Pantomimen und auch von Mitteilungen, die, wie uns berichtet wird, in Amerika zwischen Stämmen, die verschiedene Sprachen reden, stattfinden, sowie dass diese Zeichensprache in hohem Grade ausgebildet werden kann. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass überall, wo sich diese Mitteilung durch Zeichen beobachten ließ, die dabei Beteiligten sich im Besitze einer wirklichen Sprache befanden, dass sie eigentlich zuerst in ihrer eigenen begrifflichen Sprache denken und dann erst ihre Gedanken in die Pantomimensprache übertragen.[1])

Der Gegenstand ist jedoch interessant und verdient größere Aufmerksamkeit, als ihm bisher geschenkt worden ist. Wir glauben zu verstehen, warum man annimmt, dass jemand um Gnade flehe, der vor einem anderen niederkniet, warum man von dem anderen, der ihm die Hand schüttelt, annimmt, er sage: Steh' auf! Aber diese Gebärden, wie sie in verschiedenen Ländern vorkommen, haben nicht immer dieselbe Bedeutung und selbst die ausdrucksvollen Zeichen der Taubstummen sind keineswegs überall auf der Erde identisch.[2])

1) Auf der Insel Gomera, einer Insel des kanarischen Archipels, bedient man sich oft des Pfeifens zur Mitteilung. Die Insel wird von vielen tiefen Schluchten und Wasserrinnen durchzogen, die von einem Scheitelpunkte aus nach allen Richtungen auseinanderlaufen. Sie sind nicht überbrückt und können oft nur mit großer Schwierigkeit überschritten werden, so dass Leute, die in gerader Linie eigentlich ganz nahe bei einander wohnen, stundenweite Umwege machen müssen, wenn sie zu einander kommen wollen. Daher ist Pfeifen ein ausgezeichnetes Mittel zur Mitteilung geworden und allmählich thatsächlich an Stelle der Sprache getreten. Allein was sie pfeifen, ist ihre eigene Sprache.

2) Vgl. Mallery, Sign Language among the North-American Indians.

Ferner können Kinder, lange ehe sie sprechen können, die Handlungen des Essens, Trinkens, des Reitens auf den Knieen des Vaters nachahmen und so ihre kleinen Wünsche ausdrücken. Aber ein Wunsch ist noch kein Gedanke, so wenig wie Furcht und Schrecken. Wenn manche Philosophen diese Gefühlszustände Denken nennen wollen, so mögen sie es auf ihre eigene Gefahr hin thun, aber sie sollten es uns auf alle Fälle wissen lassen, damit andere diese Freiheit, die sie sich nehmen, sofort in Abrechnung bringen können.

Vorstellungen.

Manche ernstere Philosophen halten Vorstellen für Denken. Vorstellungen, sagen sie, wie sie unsere Sinne unserem Gedächtnisse zuführen und dort zurücklassen, können sicher Denken genannt werden. Vielleicht, wenn wir nur andere wissen lassen, dass wir in unserem philosophischen Dialekte Denken in diesem weiteren Sinne gebrauchen. Aber besser ist jedenfalls zu unterscheiden und den Ausdruck Vorstellen zur Bezeichnung des Spieles unserer Vorstellungen festzuhalten. Ich für meinen Teil halte es für unmöglich, dass menschliche Wesen wirkliche Vorstellungen haben sollten, ohne sie zuerst in Namen gekleidet zu haben. Auch bestreitet unter den Physiologen Virchow die Möglichkeit von Vorstellungen ohne Namen. Allein wenn sorgfältige Beobachter wie Hr. Galton uns versichern, dass sie Vorstellungen haben, ohne zu wissen, wovon es Vorstellungen sind, und ohne daran zu denken, wie sie genannt werden, so müssen wir ihnen natürlich glauben, auch wenn wir ihnen nicht folgen können. Es ist ihnen augenscheinlich an dem Nachweise viel gelegen, dass die Tiere auch ohne Sprache Vorstellungen haben, dass sie diese Vorstellungen verbinden und ihre Gefühlshandlungen oder, wie sie es zu nennen belieben, ihre vernünftigen Handlungen dadurch bestimmen lassen. Geben wir dies einmal wenigstens in der Theorie zu. Aber ist nicht selbst dann dieses Vorstellen oder gar dieses Schließen *ohne Sprache* völlig verschieden von dem Vorstellen und Schließen *mittels der Sprache*?

„Stellen Sie sich einen Hund vor, wie es einst einer von den meinigen that, der statt wie gewöhnlich auf mich zuzukommen, sein Unbehagen und seine Unruhe äußerte und mich dann nach seinem Lagerteppich, der rot war, hinzog und mir zeigte, dass er von meinem anderen Hunde, der auf seinem blauen Lagerteppich hätte liegen sollen, besetzt sei; dabei sah er mich vorwurfsvoll an, bis ich den anderen Hund wegkommandierte, und nahm dann mit dem ganzen Stolze gekränkter Unschuld von seiner roten Lagerdecke Besitz; — stellen Sie sich vor, dieser Hund habe, statt zu wedeln und zu bellen, sich plötzlich auf seine Hinterbeine gestellt und zu mir gesagt »Der andere Hund hat meinen Lagerteppich besetzt; bitte, mein Herr, befehlen Sie ihm gefälligst herunterzugehen«, würden wir nicht fast außer uns geraten?

Oder nehmen wir ein noch sprachloses Kind und einen Erwachsenen, wie das eine sich nach einer Tasse Milch abzappelt und abschreit, während der andere einfach sagt ich möchte gern diese Tasse Milch; liegt nicht zwischen beiden Handlungen ein himmelweiter Abstand? Die eine ist nur das Resultat der direkten oder Reflexwirkung unserer Sinne, die andere das Resultat einer Entwickelung, die sich im Laufe von Jahrtausenden vollzog. Auch der Erwachsene könnte sich, wenn er vor Durst fast verschmachtete, auf die Tasse Milch werfen und sie, ohne ein Wort zu sagen, hinabstürzen; wir könnten den Ausdruck seiner gierigen Züge Sprache und seine hastigen Bewegungen Vernunft nennen. Wir würden jedoch mit dieser metaphorischen Sprache nichts gewinnen. Es gibt zwar Philosophen, die uns sagen, ein noch sprachloses Kind könne die Arme nicht ausstrecken, ohne bei sich im Stillen folgenden Syllogismus durchlaufen zu haben: Durch das Ausstrecken unserer Arme erhalten wir, was wir wünschen; ich wünsche diese Tasse Milch; also strecke ich meine Arme aus. Es mag so sein, wir wissen nur davon leider nichts, und werden auch davon nichts wissen, bevor das sprachlose Kind sprechen kann, d. h. aufhört ein sprachloses Kind zu sein und uns sagt, was es denkt.

Zwischen dem sprachlosen Kinde jedoch und dem Menschen, der sprechen kann, liegt nicht bloß ein Unterschied von zehn bis zwanzig Jahren. Die Sprache, die er überkommen hat, ist das Resultat der geistigen Arbeit von Jahrtausenden. Die ursprüngliche Wort- und Gedankenbildung ist ein Vorgang, von dem niemand außer dem Geologen der Sprache auch nur die entfernteste Ahnung hat, und die Annahme, dass ein einziger Mensch im Laufe von zehn bis zwanzig Jahren den ganzen Reichtum seiner Grammatik und seines Wörterschatzes geschaffen haben könnte, wäre ungefähr dasselbe, wie wenn man annehmen wollte, die Erde mit ihren Bergen und Flüssen habe sich im Laufe von sechs Wochentagen gebildet. Es ist merkwürdig, dass dasselbe Argument, welches bis zum Überdruss abgehandelt und widerlegt worden ist, immer wieder vorgebracht wird. Kind und Papagei sind allerdings eine Zeit lang sprachlos und beide lernen mit der Zeit sagen: Wie geht es Ihnen? Aber das Kind lernt die menschliche Sprache reden, während der Papagei nie und nimmer eine Papageiensprache spricht.

Unwillkürliche und willkürliche Empfindungslaute.

Die nächste Stufe nach der sogenannten Gebärdensprache führt uns zu den unwillkürlichen und willkürlichen Empfindungslauten. Unwillkürliche Empfindungslaute nenne ich Interjektionen, die einen direkten natürlichen Ursprung haben und Freude, Furcht, Angst, Bewunderung, Zuneigung, Abneigung u. s. w. ausdrücken. Unsere Interjektionen, die uns bekannt und geläufig sind, scheinen in ihrem Laute etwas natürlich Angemessenes zu enthalten; aber auch hier belehrt uns ein vergleichendes Studium eines besseren. No (nein) bedeutet nicht immer nein, im Syriänischen bedeutet es ja. Auch im Irischen finden wir für No nicht nur naicc, sondern auch aicc.[1]) Willkürliche Empfindungslaute nenne ich Lautnach-

1) Vgl. Zeuss, Grammatica Celtica. Ja lautet im Altirischen iss ed, est hoc oder einfach ed = Got. ita. Whitley Stokes.

ahmungen wie bau-wau für Hund, muh für Kuh. Auch hier finden wir nicht überall denselben Laut, der uns natürlich und verständlich erscheint. Während für ein englisches Ohr der Hund bau wau bellt, kläfft er für ein deutsches Ohr kliff klaff.

Es ist außerordentlich schwierig, solche unartikulierte Laute mittels der Schrift wiederzugeben. Man hat vielfach versucht, die Stimmen der Vögel in der Schrift wiederzugeben, aber bis jetzt nur mit geringem Erfolge. Ein großer Phonetiker, der mit den neusten Theorien der physiologischen Lautlehre wohl vertraut war, hat viele Tage und Nächte der sorgfältigen Beobachtung des Nachtigallengesangs gewidmet. Und was meinen Sie wohl, wie er den Nachtigallengesang wiedergegeben habe? Der eigentliche Nachtigallengesang lautet nach ihm in Buchstaben gesetzt:
Daili durei faledirannurei lidundei faledaitturei.
Sie wissen, ehe die Sprachen wissenschaftlich studiert wurden, war es eine ganz allgemein verbreitete Anschauung, dass alle menschliche Sprache auf diese Weise entstanden sei und dass die ältesten Elemente unserer Worte Nachahmungen natürlicher Laute oder unwillkürliche Interjektionen seien. Ich nannte diese Theorien die Bauwau- und die Puhpuhtheorie. Später ist noch eine dritte Theorie hinzugekommen, welche die Yohehotheorie genannt wurde, die aber in Wirklichkeit nur eine Unterart der Puhpuhtheorie ist. Infolge eines höchst merkwürdigen Irrtums ist diese Theorie Noiré zugeschrieben worden, der thatsächlich einer ihrer entschiedensten Gegner war. Nach dieser Theorie wäre die Sprache direkt aus den Lauten entstanden, welche die Menschen beim Reißen, Reiben, Graben, Rudern und ähnlichen urmenschlichen Thätigkeiten ausgestoßen hätten.

Damit haben nun allerdings die Vertreter dieser Yohehotheorie, wie wir gleich sehen werden, eine sehr wichtige Entwickelungsstufe in dem Wachstum der Sprache und des Denkens berührt. Allein wenn sie Laute wie yoheho für bloße Interjektionen halten, so sind sie noch in der Puhpuh-

theorie befangen, d. h. sie haben sich die Schwierigkeit des Problems, das sie zu lösen wünschen, noch nicht recht klar gemacht.

Die Namen Bauwau-, Puhpuh- und Yohehotheorie sind bisweilen als etwas grob und möglicherweise beleidigend angefochten worden. Allein da kein Gelehrter mehr an diesen Theorien in ihrer rohen Form festhält, so sind diese Namen in der That ganz harmlos und sicher von Nutzen, weil sie klar ausdrücken, was sie bedeuten. Fühlt sich jemand davon abgestoßen, so muss er sich der etwas schwerfälligeren Namen mimetische, onomatopoetische oder interjektionale Theorie bedienen, von denen aber wieder jeder einer besonderen, sorgfältigen Erklärung bedarf.

Die Bauwau-, Puhpuh- und Yohehotheorie.

Diese drei Theorien waren jedoch keineswegs so unlogisch wie sie es uns jetzt zu sein scheinen. Es waren ohne Zweifel apriorische Theorien, aber es lagen ihnen bestimmte Thatsachen zu Grunde, worauf sie sich stützten. Es gibt in jeder Sprache einige Interjektionen und nach dem Gesetze der Analogie sind einige von ihnen zu Verben, Adjektiven und Substantiven geworden. Die Interjektion husch z. B., englisch hush, wird im Deutschen gebraucht, um Vögel zu verscheuchen, oder eine schnelle Bewegung auszudrücken, oder die Aufmerksamkeit zu erregen, während sie im Englischen jetzt hauptsächlich verwendet wird, um Stillschweigen zu gebieten. Von dieser Interjektion, nicht von einer Wurzel, kommt im Deutschen das Adjektiv husch, schnell, und das Substantiv Husch, Schnelligkeit, auch Schlag oder Klapps auf das Ohr. So werden die Verse aus Shakespeare's Hamlet

> And we have done but greenly
> In hugger mugger to inter him

im Deutschen übersetzt durch

> Und thöricht war's von uns, so unterm Husch
> Ihn zu bestatten.

Daneben haben wir noch ein deutsches weibliches Substantiv die Husche, soviel wie Regenschauer, und zwei Verba, huschen, sich schnell bewegen, und huscheln seine Arbeit flüchtig und nachlässig verrichten. Im Englischen hat to hush ausschließlich die Bedeutung Stillschweigen oder Ruhe gebieten, beruhigen. Dies Beispiel würde die Puhpuhtheorie erläutern.

Die Bauwautheorie kann sich auf eine Anzahl von Wörtern berufen, von denen das bekannteste das Wort Kuckuck griechisch κόκκυξ, lat. cucûlus, sanskrit kokila ist. Im Griechischen haben wir auch ein Verbum κοκκύζειν, perf. κεκόκκυκα, Kuckuck schreien.

Die Yohehotheorie ist eigentlich nur eine Unterabteilung der Puhpuhtheorie. Sie läßt sich durch das englische bang illustrieren. Als Interjektion begleitet bang einen Schlag; to bang heißt heftig schlagen, und banged hair (geschlagenes Haar) ist neuerdings viel bewundert worden.

Es wäre höchst interessant, alle Wörter, die im Englischen oder Deutschen, Lateinischen, Griechischen und Sanskrit direkt aus interjektionalen Elementen hervorgegangen sind, zusammenzustellen. Es würde uns dies besser als alles andere zeigen, dass, wenn wir alles losgetrennt haben, was mit Recht als diese amorphe Schicht menschlicher Rede in Anspruch genommen werden kann, wir nur die Außenwerke der Sprache eingenommen haben, während die eigentliche Festung unberührt geblieben ist.

Die Wurzeln.

Diese Festung konnte auch nicht mit Sturm, sondern nur durch eine regelmäßige Belagerung genommen werden; sie wird sich nicht auf apriorische Argumente hin ergeben, sondern nur der aposteriorischen Analyse. Diese Analyse wurde von den Begründern der vergleichenden Philologie, von Bopp, Grimm, Pott und anderen, ausgeführt. Aber sie war bereits vor mehr als zwei Jahrtausenden von den Sanskrit-

grammatikern versucht worden. Sie nahmen das Sanskrit, eine der reichsten und ursprünglichsten der arischen Sprachen, und unterwarfen jedes Wort derselben einer sorgfältigen Analyse d. h. sie trennten alles ab, was sich abtrennen ließ oder sich als rein formal erwies. Dabei entdeckten sie dann gewisse Elemente, welche jeder weiteren Analyse widerstanden und die sie deshalb als letzte Thatsachen der Sprache ansahen und als Wurzeln bezeichneten.

»Die Anzahl der Wurzeln, die von diesen alten Sanskritgrammatikern angenommen wurde, war indes viel zu groß. Wir haben jetzt ihre Zahl im ganzen auf ungefähr 800 reduciert — ich glaube, sie werden sich noch weiter reducieren lassen — und damit unternehmen wir es, alle wirklich wichtigen Worte der gesamten Sanskritlitteratur zu erklären. Viele Wurzeln und die davon abstammenden Wortgruppen sind in den modernen Sprachen ausgestorben und durch sekundäre und tertiäre Ableitungen von anderen Wurzeln ersetzt worden, so dass für das jetzt zu Oxford erschienene englische Wörterbuch, das ungefähr 250 000 Wörter enthalten soll, nicht mehr als ungefähr 160 Wurzeln [1]) erforderlich sind, um alles zu erklären, was von Shakespeare, Milton und Byron gesagt worden ist. Aber weiter. Die Anzahl der Begriffe, die mit diesen 800 Sanskritwurzeln verknüpft sind, beläuft sich nicht etwa auf 800 oder ungefähr soviel, sondern ist auf die kleine Zahl von 121 reduciert worden. Mittels dieser 121 Wurzelbegriffe lässt sich jeder Gedanke, der ein Menschengehirn durchzogen hat, ausdrücken und ist ausgedrückt worden. Dies würde für Plato und Aristoteles, ja selbst noch für Locke und Kant wie ein wilder Traum geklungen haben, und doch ist es eine Thatsache, die ebensowenig mehr in Frage gestellt werden kann wie die Thatsache, dass das ganze Kaleidoskop der Natur, alles, was je in dieser unendlich mannigfach gestalteten Welt in die Erscheinung trat, aus ungefähr sechzig Elementen sich aufbaut.

1) Vgl. Max Müller, das Denken im Lichte der Sprache. S. 194.

Was die Bedeutung der 800 Wurzeln des Sanskrit betrifft, so finden wir, dass die meisten von ihnen Thätigkeiten bezeichnen wie schlagen, graben, reiben, zermalmen, stoßen, schneiden, sammeln, besprengen, brennen, — Thätigkeiten, die manche von den Beschäftigungen des Urmenschen darstellen, die aber durch Verallgemeinerung, Specialisierung und Metapher zum Ausdruck der abstraktesten Ideen unserer vorangeschrittenen Gesellschaft tauglich gemacht wurden. Eine Wurzel, die schlagen bedeutete, lieferte den Ausdruck für Menschenschlag und für schlagende Bemerkungen. Das englische to dig graben kann die Bedeutung suchen und nachforschen erhalten, to rub reiben wurde für abreiben, erweichen, besänftigen gebraucht, to burn brennen, glühen, kann lieben und sich schämen bedeuten; to gather, sammeln, leistete in der elementaren Logik ausgezeichnete Dienste, um auszudrücken, was man jetzt Beobachtung der Thatsachen nennt, die Verknüpfung des Ober- und Untersatzes, oder auch den Syllogismus.

Und nun müssen wir die Fäden unserer Beweisführung zusammenfassen.

Wir sahen, dass wirkliches Denken ohne Worte unmöglich war. Wir haben nunmehr gesehen, dass alle Worte aus Wurzeln gebildet wurden, und dass diese Wurzeln ursprünglich primitive gemeinsame Thätigkeiten bezeichneten, wie sie von den Menschen auf der frühsten Stufe des socialen Lebens verrichtet wurden.

Die Worte von begrifflichen Wurzeln abgeleitet.

Aber dies ist nicht alles. Erinnern wir uns, dass jene Ansicht, die alle Worte unserer Sprache als Nachahmungen natürlicher Töne erklären zu können meinte, zuerst durch die merkwürdige Thatsache erschüttert wurde, dass in den Tiernamen keine Spur der den betreffenden Tieren eigentümlichen Laute zu entdecken war. Nachdem man den Kuckuck als ein schlagendes Beispiel, als die große Trophäe oder das Totem der Bauwautheorie herangezogen hatte, fiel alles weitere in sich zusammen. In den Bezeichnungen für Hund fand sich

kein Anklang an Bauwau, in den Ausdrücken für Pferd keine Spur von Wiehern, in den Namen für Esel nichts von Yan, in den Wörtern für Kuh nichts von Muh. Im Gegenteil, man fand, dass jedes Wort von einer Wurzel stamme, die einen allgemeinen Begriff bezeichne. Das lat. equus, Pferd, sanskrit asva leitet sich von einer Wurzel her, die scharf oder schnell sein bedeutete; es war also daraus klar, dass das Pferd als schneller Renner begriffen und benannt worden war. Von derselben Wurzel haben wir Ausdrücke für Stein, Speer, Nadel, Spitze, Schärfe des Gesichts, Schärfe und Schnelligkeit des Denkens, sogar für die bekannte Schneidigkeit ('cuteness) der neuen Welt.

Die Schlange (serpens) wurde von einer Wurzel benannt, die sich schlingen bedeutet. Ein anderes Wort dafür sanskrit ahi, griech. ἔχις kommt von einer Wurzel, die würgen bedeutet.

Die Sonne, got. sunna leitet sich von einer Wurzel SU hervorbringen, erzeugen her; Sohn, got. sunus kommt von derselben Wurzel in passiver Bedeutung und hieß also ursprünglich der Erzeugte, filius.

Hand geht auf eine Wurzel zurück, die im Gotischen als hinthan, greifen vorkommt.

Auge, got. augo, engl. eye, lat. oculus, sanskrit aksha kommen alle von derselben Wurzel, die ursprünglich spitzen, schärfen, durchdringen bedeutet. Ein anderer Ausdruck für Auge im Sanskrit ist netram, welches Führer bedeutet, von NÎ, führen.

So könnten wir fortfahren und jedes Wort auf seine Wurzel und seinen Wurzelbegriff zurückführen. Ich will nicht sagen, dass uns dies in jedem einzelnen Falle gelingen würde. Es gibt noch viele Wörter, die noch nicht dazu gebracht werden konnten, uns die Geheimnisse ihrer Geschichte zu enthüllen. Eine Fülle von Arbeit wartet hier noch auf kritische Etymologen.

Es gibt aber auch viele Wörter, die zu ihrer etymologischen Erklärung überhaupt keine Kenntnis des Sanskrit

voraussetzen. Wir brauchen sie beständig, ohne an ihre etymologische Bedeutung zu denken. So ist ein Sessel das, worauf wir sitzen, und ähnlich verhält es sich mit Sattel. Ein Schaft ist das Geschabte oder Geglättete, eine Tracht das Getragene, eine Trift das, worauf getrieben wird; ein Spalt ist das Gespaltete, ein Stand das, worauf wir stehen. Das englische road, Weg, ist das, worauf wir reiten, engl bier, Bahre, das, was uns trägt (bear); engl. burden, Bürde, ist das, was wir tragen; thrill of joy, Wonneschauer, oder thrilling story, eine aufregende Geschichte, kommen beide von thrill, durchbohren. Aber auch to bore, bohren,[1]) langweilen, sein historischer Ursprung mag gewesen sein welcher er will, wird jetzt gebraucht, um jene langsame im Kreise sich drehende, aufregende und belästigende Hin- und Widerrede zu bezeichnen, die uns unter Umständen mit den Zähnen knirschen lässt.

Sie dürften es also als feststehende Thatsache hinnehmen, dass mit Ausnahme einiger wenigen onomatopoetischen Reste unsere Worte der Hauptsache nach begrifflich sind, dass sie von begrifflichen Wurzeln stammen oder, um es anders darzustellen, dass unsere Worte Begriffe sind. Gibt man also zu, dass wir nur in Begriffen denken können, so wird man auch leicht verstehen, warum wir nur in Worten zu denken vermögen.

Sind Begriffe ohne Worte möglich?

Allein Sie können fragen: Kann nicht ein Begriff auch ohne ein Wort existieren? Gewiss nicht, wenn wir auch, um jedem möglichen Einwande zu begegnen, hinzufügen, dass kein Begriff ohne ein Zeichen existieren kann, mag dies nun ein Wort oder sonst ein anderes Zeichen sein. Und wenn Sie weiter fragen, ob der Begriff nicht wenigstens vor dem Zeichen existiert habe, so würde ich wieder mit nein antworten. Die

1) Über die Einführung des Wortes to bore im Englischen vgl. Academy 1889, Jan. 5, 12, 19.

beiden existieren gleichzeitig. Streng logisch könnte man sogar das Zeichen, insofern es die Voraussetzung des Begriffes bildet, eigentlich das prius nennen. Mit der Zeit mag der Inhalt der Worte verblassen, und wenn wir dann das alte Wort, in welchem unser Begriff Fleisch und Blut angenommen hat, uns ins Gedächtnis zurückrufen, will es uns dünken, als kämen die Begriffe zuerst und die Worte erst an zweiter Stelle.

Berkeley.

Ich weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, dies klar einzusehen. Wir sind an das Denken ohne Worte, d. h. nachdem wir die Bedeutung unserer Worte haben verblassen und schwinden lassen, so gewöhnt, dass wir es uns schwerlich in Wirklichkeit mehr vorstellen können, dass ursprünglich kein begriffliches Denken ohne diese oder andere Zeichen möglich war. Kein Erwachsener, wenn es ihm nicht gesagt wird, würde glauben, dass er ursprünglich nicht ohne Anleitung und Gängelung habe gehen können. Berkeley scheint sein ganzes Leben mit jenem Problem gerungen zu haben, und ehrlich, wie er immer ist, gibt er uns die widersprechendsten Schlüsse, zu denen er von Zeit zu Zeit gelangte. Einer der Fundamentalgrundsätze seiner Philosophie war es, dass Begriffe oder allgemeine Ideen, wie es damals lautete, unmöglich seien, wofern sie nicht an ein Wort oder ein Zeichen für einen Begriff oder an eine Einzelidee, wie er es nannte, gebunden seien. Er wusste daher, dass Begriffe ohne Worte und diskursives Denken ohne Begriffe unmöglich seien. Trotz alledem war er oft mit den Worten sehr unzufrieden und in der Einleitung zu seiner Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis (1710) schrieb er: »Weil demgemäß Worte so leicht den Geist zu täuschen vermögen, so bin ich entschlossen, in meinen Untersuchungen so wenig wie möglich Gebrauch davon zu machen und werde ich versuchen, welche Ideen auch immer ich betrachte, sie gleichsam bloß und nackt anzuschauen, indem ich aus meinem Denken, soweit ich es vermag, jene Benennungen entferne, welche eine

lange und beständige Gewohnheit so eng mit ihnen verknüpft hat.«

Ferner sagt er in seinem Kollektaneenbuch·[1]) »Wenn die Menschen beim Denken von Worten Abstand nehmen könnten, wäre ein Irrtum unmöglich, es sei denn in Thatsachen. Ich halte es für unmöglich, dass sie dann von der Wahrheit einer Sache überzeugt sein sollten, die in Wirklichkeit nicht wahr ist. Sicher kann ich nicht irren, wo es sich um einfaches Vorstellen handelt. So weit wir beim Schließen ohne die Hilfe von Zeichen gelangen können, so weit haben wir sichere Erkenntnis vor uns. Bei langen Auseinandersetzungen mittels der Zeichen können thatsächlich Gedächtnisfehler vorkommen.« Nachdem er so seine Seele vor den Worten gerettet hat, eben den Zeichen, ohne welche, wie er zeigt, Begriffe unmöglich sind, oder die mit unseren Gedanken jedenfalls aufs engste zusammenhängen, bricht er an einer anderen Stelle[2]) in die folgenden Worte aus: »Worte, worunter ich alle Arten von Zeichen verstehe, sind dem Voranschreiten der Erkenntnis so wenig nachteilig — wenn sie gehörig oder ihrer Natur entsprechend gebraucht werden — oder für das Erkennen so wenig hinderlich, dass in der Mathematik ohne sie an ein Beweisen nicht zu denken wäre.«

Wie mir scheint, sind die meisten modernen Philosophen sich über die Beziehung zwischen Denken und Sprechen ebensowenig klar geworden wie Berkeley; nur sind sie nicht immer ganz so ehrlich gegen sich selbst wie er. Der Bischof z. B. richtet an einer anderen Stelle seines Kollektaneenbuches,[3]) nachdem er sich damit beschieden hat, dass es absurd wäre, bei Selbstbetrachtungen oder, um sich seine eigenen Gedanken wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, sich der Worte zu bedienen, an sich selbst die Frage. Ist diskursives Denken also von der Sprache unabhängig? Er vergaß dabei, dass

1) Works, ed. Fraser vol. I p. 152.
2) A. a. O. vol. IV p. 455.
3) A. a. O. vol. IV p. 429.

er selbst darauf bereits mit Nein geantwortet und es für unmöglich erklärt hatte.

Der Process des Benennens.

Denken Sie sich, wir sehen dieselbe Farbe bei dem Schnee, der Milch, der Kreide und der Leinwand. Von den verschiedenen Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmungen, in welchen sie uns entgegentritt, können wir sie nicht abtrennen oder loslösen und abstrahieren, wofern wir nicht ein Zeichen oder ein dazu geeignetes Instrument haben. Dieses Zeichen oder dieses Instrument ist für alle gewöhnlichen Zwecke des Denkens ein Wort wie weiß. Ohne dieses Wort können wir zwar verschiedene Empfindungen haben, aber keine Begriffe, nicht einmal Vorstellungen im wahren Sinne dieses Wortes. Erst das Wort ist der elektrische Funke, der etwas, was verschiedenen Empfindungen gemeinsam ist, zu einer Vorstellung zusammenschmilzt, wie er später etwas, was verschiedenen Vorstellungen gemeinsam ist, zu einem Begriffe und das verschiedenen Begriffen Gemeinsame zu einem höheren Begriffe zusammenschweißt.

Aber woraus entsprang dieser elektrische Funke? Wo fanden die Menschen zur Bezeichnung einer Mehrheit von Gegenständen dieses Zeichen? Musste nicht dieses Zeichen, um auf verschiedene Vorstellungen anwendbar zu sein, bereits einen einigermaßen zusammenfassenden oder begrifflichen Charakter haben?

Der Ursprung der Begriffe.

Jedenfalls. Und hier liegt das punctum saliens der ganzen Sprachphilosophie. Lange ehe die Frage gestellt worden war: Wie kam der Mensch zu seinen Worten? war die alte Frage aufgeworfen worden: Wie kam der Mensch zu seinen Begriffen? Fast bei allen Philosophen bilden die Begriffe die Scheidelinie zwischen Mensch und Tier. Bis zu den Begriffen hinauf schienen beide einander zu gleichen.

Dann ergab sich die weitere Frage: Wie kam es, dass

der Mensch allein über die Vorstellungen hinausging und zu Begriffen gelangte?

Gewöhnlich lautete die Antwort, der Mensch besitze eine besondere Gabe oder Fähigkeit, Begriffe zu bilden und das Mannigfaltige als eine Einheit zusammenzufassen. Auch jetzt noch geben sich viele Philosophen mit dieser Mythologie zufrieden. Allein diese Antwort ist überhaupt keine Antwort. Wir könnten ebenso gut sagen, dass der Mensch zu schreiben begann, weil er die Fähigkeit zum Schreiben hatte. Wir wollen wissen, was den Menschen dazu zwang, mochte er wollen oder nicht, Begriffe zu bilden. Warum gab er sich nicht mit dem zufrieden, was die Sinne ihm boten? Warum ging er über die einzelnen Vorstellungen hinaus und suchte nach dem Allgemeinen? Er hätte in der Welt der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen recht glücklich sein können. Warum hat er sie je verlassen?

Die sogenannten Wurzeln der Sprache verraten uns das Geheimnis. Sie bedeuten fast alle, wie wir sahen, gemeinsame urmenschliche Thätigkeiten. Bevor der Mensch sich noch irgend eines Objektes als Objekt bewusst wird, muss er sich notwendigerweise seiner eigenen Thätigkeiten bewusst werden. Da sich diese Thätigkeiten meist widerholten und von längerer Dauer waren, so wurde er sich, ohne dass es besonderer Anstrengung bedurfte, seiner zahlreichen oder wiederholten Thätigkeiten als einer einzigen Handlung bewusst. Und hier haben wir den Ursprung der ältesten und, wie ich hinzufügen kann, der ersten und unvermeidlichen Begriffe. Sie bestehen in dem Bewusstsein, dass unsere eigenen wiederholten Thätigkeiten eine einzige zusammenhängende Handlung bilden. Reiben z. B. bedeutete nicht nur einmal reiben und dann noch einmal und dann wiederum reiben, sondern die kontinuierliche Thätigkeit des Reibens, später die des Glättens, Besänftigens, Versöhnens. So erhielt die Wurzel, die ursprünglich reiben bedeutete, mit der Zeit die Bedeutung, den Zorn der Götter versöhnen. Das englische oh God, have mercy, o Gott, habe Erbarmen! und die Ausdrucksweise unserer ältesten Vorfahren: Seid

glänzend gerieben, geglättet, d. h. besänftigt, ihr Götter! verbindet *eine ununterbrochene Kette der Entwickelung.*

Die früheren Theorien.

Es wird Ihnen vielleicht nun klar werden, warum die drei alten Theorien über den Ursprung der Sprache und des Denkens, die Puhpuhtheorie, die Bauwautheorie und die Yohehotheorie, die Erklärung dessen, was zu erklären ist, nämlich wie begriffliche Worte entstanden, verfehlten. Kuckuck ist die Nachahmung des Kuckuckschreies, Bauwau des Hundegebells, Puhpuh der Laut unserer Verachtung, Yoheho unserer angestrengten Thätigkeit. Aber mit alledem wären wir niemals über den Zauberkreis der bloß sinnlichen Erkenntnis hinausgekommen. Wir wollen begriffliche Laute. Wie können wir dazu gelangen?

Hier wird nun mit einem Male der Vorzug der Theorie, die ich in Zukunft die synergastische nennen werde, klar werden. Wenn die Menschen, wie wir wissen, auf einer niederen Stufe die meisten ihrer gemeinsamen Thätigkeiten mit Lauten begleiten, dann ist dieser clamor concomitans nicht das Zeichen für eine einzelne Thätigkeit, sondern der unzertrennliche Begleiter und der stehende Ausdruck unseres Bewusstseins, dass die vielfach sich wiederholenden einzelnen Ausübungen einer Thätigkeit zusammen ein Ganzes, eine einzige Handlung bilden. Hier sehen wir das erste Aufleuchten des begrifflichen Denkens. Ist dies einmal klar erkannt, dann wird auch einleuchten, dass der Unterschied zwischen dieser Theorie über den Ursprung der begrifflichen Sprache und den alten onomatopoetischen Theorien nicht ein Unterschied des Grades, sondern der Art ist, und in der Sprachwissenschaft einen größeren Fortschritt bedeutet als das kopernikanische System in der Astronomie. Und hier liegt Noiré's wirkliches Verdienst. Er war der erste, der sah, dass der natürliche Ursprung der Begriffe in dem Vorgange zu suchen und zu finden sei, dass wir uns unserer eigenen Thätigkeiten bewusst werden. Ich war in der Lage, dafür den nötigen Beweis zu er-

bringen, indem ich zeigte, dass fast alle Wurzeln im Sanskrit menschliche Thätigkeiten bezeichnen. Wer allerdings die Schwierigkeiten nicht sieht, die bei der Frage nach dem Ursprunge der Begriffe und Wurzeln erklärt werden müssen, den mag die alte Puhpuh- oder Bauwautheorie völlig befriedigen. Für den wahren Philosophen ist jedoch die synergastische Theorie die einzige, die das zu lösende Problem, nämlich wie Begriffe entstanden und ausgedrückt wurden, wirklich streift oder ihm auf den Grund geht.

Der clamor concomitans.

Nur einer Frage stehen wir noch ratlos gegenüber, warum nämlich die Sprachschreie, welche die verschiedenen menschlichen Thätigkeiten begleiteten und als Ausdruck des Bewusstseins von diesen Thätigkeiten die ersten Begriffe des Menschen bildeten, gerade so und nicht anders lauteten. Warum man beim Zermalmen gerade den Laut MAR, beim Fahren VAH, beim Dehnen TAN, beim Streuen STAR ausgestoßen haben sollte, liegt außerhalb unseres Horizontes. Wir können nur sagen, dass die Zahl der möglichen Laute und noch mehr ihre lautliche Fixierung fast durch keine Schranke begrenzt war, und dass wir, wenn wir auch bei einigen von ihnen einen inneren Grund zu erkennen glauben, mit solchen Spekulationen sehr bald zu Ende sind.

Wer glaubt nicht bei der Wurzel VÂ wehen, blasen, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Laute, den wir beim Hauchen oder Ausatmen hervorbringen, oder falls wir der mimetischen Theorie folgen, eine Ähnlichkeit mit dem Wehen des Windes zu entdecken. Allein wäre dies auch bei VÂ der Fall, was sollen wir zu DHAM, blasen, und *S*VAS, atmen, sagen? Dass in einzelnen Fällen eine unbestimmte Ähnlichkeit zwischen dem Wurzellaute und dem Geräusche vorliegt, das die von ihm begleitete Thätigkeit hervorbringt, ist verständlich, und insofern sind die Spekulationen über die den einzelnen Buchstaben vermutlich anhaftende Bedeutung, die schon in Platos Kratylos anheben, nicht ohne einen gewissen Wert. Könnten wir

auf eine noch frühere Stufe in der Bildung der Wurzeln zurückgehen, so würden seine Spekulationen vielleicht noch begründeter erscheinen. Aber wir müssen uns auch hier mit dem, was im Bereiche historischer Erkenntnis liegt, bescheiden lernen oder, wenn wir durchaus unsere Phantasie weiter schweifen lassen wollen, dem Beispiele Platos folgen und keine allzu ernste Miene annehmen.

Einige Stellen aus Plato werden meine Ansicht näher erläutern. Der Buchstabe R, läßt er den Sokrates sagen,[1] »war, wie es scheint, für den Namengeber ein vortreffliches Werkzeug zum Ausdruck der Bewegung. Er bedient sich daher häufig dieses Buchstabens zu diesem Zwecke. Zunächst bildete er eben in dem Worte *ῥεῖν*, strömen, und *ῥοή*, Strom, die Bewegung mittels dieses Buchstabens nach; ebenso in *τρόμος*, Zittern, *τραχύς*, rauh; ferner in Wörtern wie *θραύειν*, zerschmettern, *κρούειν*, schlagen, *ἐρείκειν*, zerreissen, *θρύπτειν*, zerbrechen, *κερματίζειν*, zerbröckeln, *ῥύμβειν*, drehen. Mittels des *ρ* bildet er alle Arten der Bewegung nach, da er, wie ich glaube, beobachtet hatte, dass die Zunge dabei am wenigsten stocke und am meisten erschüttert werde; deshalb bediente er sich auch offenbar dieses Buchstabens, um die Bewegung auszudrücken.«

Betrachten wir diese Bemerkungen einen Augenblick näher. Nichts würde leichter sein als eine gleiche Anzahl von Wörtern mit *ῥ* anzuführen, die keine Bewegung, sondern den Zustand der Ruhe bezeichnen z. B. *ῥάχις*, Rücken, Rippe, Dorn an den Rückgradswirbeln; *ῥάχος*, die Dornhecke, *ῥιγέω*, vor Frost starren; *ῥίζα*, Wurzel; *ῥυτόν*, Zügel; *ῥώννυμι*, stärken; *ῥώσταξ*, Pfeiler u. s. w. Sodann lässt sich bei mehreren der von Plato angeführten Wörter nachweisen, dass die Bedeutung der Bewegung sekundär, nicht ursprünglich ist. Wenn *κερματίζειν* zerbröckeln, zerstückeln bedeutet, so hat dies darin seinen Grund, dass *κέρμα* das Stückchen bedeutet, und es hat diese Bedeutung, weil es von *κείρω*, scheren, kommt und ursprünglich soviel ist wie Schnitte oder Schnitzel.

---

1) Cratylos c. 37 p. 426 D.

Allein eine ernstliche Widerlegung dieser Bemerkungen ist schwerlich am Platze. Sie sind nur insofern von Nutzen, als sie uns zeigen, welche Freiheit hierin herrscht und herrschen muss. Während neuere Forscher in der Wurzel VÂ, wehen, eine Nachahmung des Wehens des Windes sehen, sieht Plato oder hört er vielmehr im Klange der Buchstaben φ, ψ, σ und ζ[1]) die Nachahmung des Luftartigen, Windigen, weil ihre Aussprache von einem starken Atemhub begleitet ist. Wenn Sokrates weiter der Ansicht ist, dass der Verschluss und das Andrücken der Zunge bei der Aussprache des δ und τ ein passender Ausdruck des Bindens und der Ruhe sei, dass das λ das Glatte, Gleitende, Ölige, Leimige, das ν das Innerliche bezeichne, so dürfen wir nicht vergessen, dass Plato den Hermogenes unmittelbar darauf erwidern lässt. »O Sokrates, Kratylos hält mich zum besten; er sagt, es liege in den Wörtern eine gewisse Angemessenheit und Richtigkeit, aber worin sie besteht, erklärt er nie.«

Dies ist der rechte Geist, in welchem solche Vermutungen angefasst werden sollten. Es mag darin hier und da ein Körnchen Wahrheit stecken; aber selbst da, wo dies der Fall ist, bleibt es uns unzugänglich. Die Gewohnheit ist so stark, dass wir alle z. B. in der Wurzel STÂ, stehen, oder zum stehen bringen, MAR, reiben, TUD, stoßen eine gewisse Angemessenheit des Lautes zu entdecken glauben. An dieser Einbildung mag etwas Wahres sein, aber eine etwas umfassendere Betrachtung der Wurzellaute und Wurzelbedeutungen nicht nur in den arischen, sondern auch in den semitischen und turanischen Sprachen zeigt uns, dass unsere Einbildung durch die Thatsachen ebenso oft widerlegt wie bestätigt wird. Es scheint weder ein Zwang noch vollständige Freiheit bei der Wahl der Wurzellaute zu herrschen. Selbst diejenigen, die darin ein vernünftiges Princip zu entdecken wähnen, müssen gestehen, dass ihnen keine Beweismittel dafür zur Verfügung stehen. Wir können wohl verstehen, dass unter

1) A. a. O. p. 427, 434.

den Wurzelschreien ein heftiger Kampf ums Dasein geführt werden mochte, wenngleich wir schwerlich irgend welche Gelegenheit mehr haben, diesen Kampf zu beobachten. Wenn manche Gelehrte sich einbilden, sie könnten erkennen oder nachempfinden, warum SAR unser Bewusstsein von der Vorwärtsbewegung, VABH unser Bewusstsein von dem Weben ausdrücke, so brauchen wir ihnen nicht direkt zu widersprechen, aber wir könnten leicht zeigen, dass in anderen Sprachfamilien dieselben Laute eine völlig verschiedene Bedeutung haben. Im Finno-Ugrischen z. B. bedeutet die Wurzel SAR:[1])

1. hervorsprießen, hervorsickern, rieseln, hervorragen; lang, schlank, grade sein;

2. sich regen, beschäftigt sein, aufwachen;

3. reiben, wischen, schleifen, scheren;

4. umrühren, mischen, buntmachen, mahlen, verunreinigen;

5. wegschieben, drücken, verengen, brechen, spalten, verwunden; schmerzen, bedrückt werden, verschrumpfen, sterben;

6. sprechen, erzählen.

Professor Donner, die bedeutendste Autorität in finnischer Philologie, hält alle diese Bedeutungen für Modifikationen eines einzigen Grundbegriffes. Er würde jedoch wahrscheinlich bereitwillig zugeben, dass Bedeutungen wie sprechen oder erzählen möglicherweise einer selbständigen Quelle entstammen können und mit Begriffen wie sprießen, sprudeln, sich regen und den anderen nichts gemein zu haben brauchen. Dagegen dürften andere Gelehrte dabei verharren, dass z. B. engl. babbling, schwatzen, nur eine andere Form für bubbling, sprudeln, sei und spouting, spritzen, nur eine andere Form für sprouting, sprossen. Hier muss wenn irgendwo in dem Studium der Sprache persönlichen Neigungen und Idiosynkrasien weiter Spielraum gelassen werden. Wir können uns eine vage Vorstellung davon bilden, wie die Wurzeln sich in

1) Vgl. Donner, Vergleich. Wörterb. der Finnisch-Ugrischen Sprachen II, S. 1.

dem Kampfe mit zahlreichen Möglichkeiten erhielten, aber wir werden niemals in diesen Wurzeln, wie sie durch die Analyse wirklicher Sprachen oder Sprachfamilien ermittelt worden sind, irgend etwas zu entdecken vermögen, was den Charakter des Notwendigen hätte.

Die begriffliche Grundlage der Sprache.

Nicht mehr Theorie jedoch oder bloße Phantasie ist es, sondern einfach Thatsache, dass alle unsere Worte von diesen begrifflichen Wurzeln herstammen, und dass alle oder fast alle ursprünglich irgend eine urmenschliche Thätigkeit bezeichneten. Dies sind Thatsachen, und das Einzige, was wir hinzuzufügen haben, ist die Erklärung der Erscheinung, weshalb die Sprache von solchen Wurzeln und nicht von der Nachahmung der Töne der Natur ausgegangen ist. Ich gehe nicht so weit wie andere Gelehrte, welche die Möglichkeit, dass Worte aus Lautnachahmungen entstehen könnten, bestreiten. Kuckuck ist nach allem zu urteilen ein Wort, wenn auch vielleicht nicht im strengsten Sinne des Wortes. Huschen ist ein Wort, das einen Begriff ausdrückt. Derselbe Process, der solche Worte ergab, könnte, so weit wir wissen, noch viel weiter geführt werden. Aber es bleibt die Thatsache bestehen, dass dies nicht der Fall war. Es liegt uns auch nicht ob zu erklären, was die Sprache gewesen sein könnte, sondern was sie ist. Dass die Wurzeln, die Thätigkeiten bezeichneten, die eigentlichen Nährwurzeln der Sprache bildeten, wird verständlich, wenn wir erwägen, dass die ersten möglichen oder, ich sollte sagen, die ältesten unvermeidlichen Begriffe nicht wohl unter natürlicheren und günstigeren Verhältnissen sich bilden konnten als aus dem Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Thätigkeiten. Schon der menschliche Körper, der Besitz zweier Arme, zweier Beine, zweier Augen, zweier Ohren würde ihm dazu verholfen haben, die zwei zur Einheit zusammenzufassen. Die Zweizahl ist der Ursprung alles begrifflichen Denkens. Dann mochte das Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Thätigkeiten folgen, von denen

jede als kontinuierliches Ganze empfunden wurde. Wurden nun solche Thätigkeiten, zumal wenn sie in der Gemeinschaft verrichtet wurden, von natürlichen Lauten begleitet, von Lauten, die deshalb von vielen verstanden wurden, so war die Schlacht gewonnen. Der Mensch erkannte, was es bedeutete, Begriffe und zugleich verständliche Zeichen für die Begriffe zu haben. Alles Weitere mochte sich dann als selbstverständlich, wie wir aus der Geschichte der Sprache wissen, von selbst ergeben.

Wir können das ganze historische Wachstum der Sprache von seinen eigentlichen Anfängen an am deutlichsten in den arischen Sprachen verfolgen, weil sie am sorgfältigsten analysiert worden sind. Aber auch die semitischen Sprachen erzählen uns dieselbe Geschichte, nur dass hier die Bildung der dreibuchstabigen Wurzel uns oft die Beobachtung der ältesten Perioden in dem Wachstume der Wurzeln und Wurzelbegriffe erschwert. Die dreibuchstabigen Wurzeln müssen ursprünglich zweibuchstabig oder monosyllabisch gewesen sein. Obgleich sich dies in einigen Fällen nachweisen lässt, kann der Nachweis nicht mit völliger Sicherheit für alle geführt werden. Hier müssen wir neues Licht von den ältesten babylonischen Inschriften erwarten.

In den finno-ugrischen Sprachen hat man neuerdings bedeutende Fortschritte zu verzeichnen. Professor Donner leistet in seinem vergleichenden Wörterbuche der finno-ugrischen Sprachen diesem Zweige menschlicher Rede dieselben Dienste, die andere Forscher den arischen und semitischen Sprachen durch eine sorgfältige Analyse erwiesen haben. Die Zahl der Wurzeln scheint hier noch kleiner zu sein als im Sanskrit oder Hebräischen, die Entwickelung und Verästelung wird daher für uns um so lehrreicher.

Andere Sprachfamilien und Sprachgruppen sind bis jetzt nur mit teilweisem Erfolge analysiert worden. Indes überall, wo einmal der Anfang gemacht worden ist, ist das Resultat stets dasselbe gewesen, und wir können es als einen von allen Sprachforschern der Welt zugegebenen Fundamentalgrundsatz

hinnehmen, dass im Anfang die Wurzeln und Wurzelbegriffe waren, und dass aus diesen Wurzeln die menschliche Sprache sich aufbaute von Anfang bis zu Ende.

In anderen Sprachen wie im Altchinesischen sind Worte und Wurzeln identisch, wenigstens äusserlich, und alles ist materiell, nichts noch rein formal. Solche Sprachen, sie mögen nun so alt sein wie sie wollen, bilden wiederum einen greifbaren Beweis für die Theorie, die wir aus der Analyse höher entwickelter Sprachen wie Sanskrit und Hebräisch gewonnen haben, dass nämlich die Sprache mit Wurzeln und Denken mit Begriffen anhebt, und dass beide eins sind.

Die Welt unserer Begriffe.

Hatte der Menschengeist einmal die Stufe der Begriffe erreicht, so war der Sieg errungen, der Einzug in die Welt der Ideen war vollzogen. Neben der ersten realen Welt ward eine neue Welt erschaffen, die Welt des Denkens, unsere eigentliche Heimat.

Haben wir einmal eingesehen, dass Denken im eigentlichen Sinne immer begrifflich ist, dass jedes Wort von einer begrifflichen Wurzel stammt, so werden wir uns nicht mehr wundern, wenn uns gesagt wird, dass die Worte, da sie begrifflich sind, niemals für eine einzelne Vorstellung stehen können. In der Welt der Sinne gibt es nichts, was selbst so einfachen Wörtern wie Hund, Baum, Tisch entspräche, von Farbe, Tugend, Güte u. s. w. gar nicht zu reden; denn diese Wörter sind alle begrifflich. Wir können niemals einen Hund, einen Baum, einen Apfel oder einen Stuhl zu sehen erwarten. Hund bedeutet jede Art von Hund vom Windspiel bis zum Wachtelhund; Baum jede Art von Baum von der Eiche bis zum Kirschbaum; Apfel jede Art von Apfel vom Tannapfel bis zur Reinette; Stuhl jede Art von Stuhl vom Königsthron bis zum Lehrstuhl der Professoren. Man bildet sich oft ein, man könne sich eine allgemeine Vorstellung von einem Hunde machen, indem man das, was jedem individuellen Hunde oder jeder einzelnen Hundeart eigentümlich sei, weg-

lasse. Lassen wir sie den Versuch machen, den Hr. Galton *mit menschlichen Gesichtern angestellt hat und über ein* Windspiel einen Wachtelhund und darüber einen Bernhardiner und darüber einen schottischen Dachshund photographieren und so weiter, bis jede Hundeart darüber photographiert ist. Sie werden dann sehen, welcher Art das Bild oder die allgemeine Vorstellung ist, zu der sie gelangen. Jedenfalls werden sie sich entschieden dagegen verwahren, dass sie solche Monstra in ihrem Gedächtnis beherbergten.

Auch hier zeigte sich Berkeley als höchst entschlossener Bahnbrecher. Er zeigte, dass es für ein menschliches Wesen einfach unmöglich sei, sich in seinem Geiste eine allgemeine Dreiecksidee zu bilden, denn eine solche Vorstellung müsste zu gleicher Zeit rechtwinkelig, stumpfwinkelig und spitzwinkelig, gleichseitig, gleichschenkelig und ungleichseitig sein. Dies ist unmöglich. Dagegen ist es wohl möglich, eine Vorstellung von einem einzelnen Dreieck zu haben und irgend einen allen Dreiecken gemeinsamen charakteristischen Zug, nämlich die Dreieckigkeit mit einem Namen zu benennen und so einen Namen und zugleich einen Begriff von dem Dreieck sich zu bilden. Diesen geistigen Process, den Berkeley sowohl beschrieben wie auf moderne Begriffe angewandt hat, können wir bei allen Begriffen, selbst den ursprünglichsten beobachten, wenn wir die Annalen der Sprache durchforschen. Der Mensch entdeckte bei einer kleineren oder grösseren Anzahl von Bäumen, ehe sie noch Bäume für ihn waren, irgend etwas, wodurch sie für ihn interessant wurden und was sie alle gemeinsam hatten. Nun waren die Bäume aus verschiedenen Gründen für den Urmenschen interessant und aus jedem einzelnen dieser Gründe konnten sie benannt werden. Indes waren die Bäume für die Urbildner der Sprache zu praktischen Zwecken hauptsächlich deshalb interessant, weil sie sich entzweispalten, zu Blöcken und Planken, Schaften und Booten gestalten ließen. Daher nannten sie die Bäume von einer Wurzel DAR, zerreißen, dru oder dâru, eigentlich das, was sich spalten, zerreißen oder in Stücke schneiden lässt.

Von derselben Wurzel nannten sie auch die Haut δέρμα, weil sie abgerissen oder abgezogen wurde, und den Sack δόρος, weil er aus Leder (Sanskrit dṛiti) gemacht war, und den Speer δόρυ, weil es ein abgeschnittener und zugerichteter oder geglätteter Baumstamm war.

Waren solche Worte einmal gegeben, so mochten sie bald ebenso viele neue Schösslinge hervortreiben. Die Gallier nannten ihre Priester Druides[1]), die Irländer drui d. h. die Männer der Eichenhaine. Die Griechen nannten die Geister der Waldbäume Dryades, und die Indier nannten einen Mann von Holz oder einen Mann mit einem Herzen von Holz oder, wie wir sagen, von Stein dâruṇa, hart, grausam.

Was für dieses einzelne Wort gilt, gilt für alle. Sie stammen alle von Wurzeln, sind alle begrifflich, drücken alle etwas aus, was vielen Dingen gemeinsam ist, wovon also gedacht und gesprochen werden kann, was aber niemals mit den Sinnen sich als einzelnes oder reales Objekt wahrnehmen lässt.

Wenn wir also in Worten denken und zwar ausschließlich in Worten, gibt es da irgend etwas ich will nicht sagen Wundervolleres, sondern Wichtigeres, Ernsteres und Bedeutungsvolleres für unsere ganze geistige Arbeit als unsere Worte? Brauchen wir uns dann zu wundern, dass auch die Religion ihre tiefsten Wurzeln in der Sprache hat, ja ohne Sprache völlig unverständlich wäre? Man hat oft gesagt, numina seien nomina. War unsere Beweisführung bis jetzt richtig, so werden wir diese Behauptung nicht nur acceptieren, sondern ihre wahre Bedeutung nun erst recht verstehen. Versuchen Sie sich Zeus und Hera ohne ihre Namen in der Wirklichkeit zu denken, es wird Ihnen nichts zu denken übrig bleiben. Sagen wir aber deshalb nicht Zeus und Hera seien bloße Namen. Der Ausdruck »bloße Namen« ist einer der Ausdrücke, die in dem ganzen Wortschatze der Philosophie am meisten Widerspruch herausfordern und sich selbst wider-

1) Vgl. John Rhys, Hibbert Lectures p. 221.

sprechen. Es gibt nichts derartiges wie bloße Namen, sowenig wie es bloße Begriffe gibt. Zeus bedeutete etwas und auch Hera und obgleich diese Namen nur einen schwachen Versuch darstellen und allen Gefahren der Mythologie ausgesetzt waren, so vergaßen doch die besten unter den Griechen nie, was der Name Zeus eigentlich bezeichnen sollte, das Unendliche, die namenlose, unnennbare Kraft hinter allen Namen. Sie alle erinnern sich an die Worte, die Äschylus im Agamemnon dem Chore in den Mund legt, denn wer sie einmal gelesen hat, wird sie niemals wieder vergessen können·

»Zeus, wer immer auch er ist, wenn ihm dieser Name lieb ist, red' ich also jetzt ihn an. Nirgends weiß ich auszuspähen, sinnend überall im Geiste, außer bei Zeus, ob mit Recht ich vom Herzen die Bürde dieser Sorge wälzen darf«.[1])

Äschylus erkannte oder ahnte, was wir zu beweisen wünschen, dass die Religion die Sprache oder die Erklärung des Unendlichen ist. Nichts mag dem Zeus, wie er von Phidias dargestellt und von den Griechen gläubig verehrt wurde, in der Wirklichkeit entsprochen haben. Aber Zeus war trotzdem kein bloßer Name. Es war nur einer der vielen Namen, durch welche die Griechen und wie wir sehen werden, nicht nur die Griechen, sondern alle Arier das Unendliche hinter dem Endlichen zu erfassen, das Unerkannte durch das Erkannte zu benennen, das Göttliche hinter dem Schleier der Natur zu schauen versuchten.

1) Vgl. M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II S. 409.

Fünfzehnte Vorlesung.

Die dynamische Stufe.

Was uns die Sprache lehrt.

Wir beginnen heute mit der Frage: Was kann uns die Sprache bezüglich des Ursprungs der Religion lehren? Wie wir gesehen haben, wird die Sprache durch nichts an Alter übertroffen. Der Mythus ist nur eine besondere Art der Sprache. Unsere heiligen Bücher sind Sprache in ihrer höchsten Entfaltung. Unsere Sitten und Traditionen beruhen vielfach auf verwitterten, verblassten oder missverstandenen Worten. Wenn wir also die ursprüngliche Bedeutung unserer Worte entziffern und die Absicht, welche die Sprachbildner leitete, entdecken können, so werden wir Archive erschließen, die an Alter jedenfalls alles, was uns sonst an Beweismaterial zugänglich ist, weit übertreffen.

Halten wir uns nun zunächst gegenwärtig, was ich Ihnen in meiner letzten Vorlesung auseinanderzusetzen suchte, dass die arischen Sprachen auf ungefähr 800 Wurzeln zurückgeführt worden sind. Auch die semitischen und turanischen Sprachen haben bei dem gleichen Verfahren, dem sie unterworfen wurden, ganz ähnliche Resultate ergeben. Indes werde ich, obgleich viele der Bemerkungen, die wir bezüglich der arischen Sprachen machen werden, ganz mit demselben Rechte, wenn auch mutatis mutandis für andere Sprachen gelten, doch meine Aufmerksamkeit in diesen Vorlesungen hauptsächlich

auf unsere eigene Sprachfamilie konzentrieren und andere Sprachfamilien nur gelegentlich streifen, um unsere Resultate entweder zu bestätigen oder zu modifizieren.

Die Wurzeln bezeichnen unsere Thätigkeiten.

Vergegenwärtigen wir uns zweitens, dass die meisten der arischen Wurzeln ursprünglich unsere eigenen Thätigkeiten bezeichneten, Thätigkeiten, die meist in der Gemeinschaft verrichtet wurden, längere Zeit dauerten und in ihren Wirkungen fortbestanden und, insofern sich der Urmensch ihrer bewusst wurde, die erste Schicht des begrifflichen Denkens im Menschengeiste bildeten. Die Philosophen scheinen sich vielfach einzubilden, die Begriffe seien so natürlich, dass sie überhaupt keiner Erklärung bedürften. Wir sehen weiß, sagen sie, beim Schnee, bei der Milch, der Kreide, und davon bilden wir uns den Begriff weiß. Ganz gewiss, wenn wir einmal begreifen gelernt haben, können wir uns einen Begriff bilden. Aber es fragt sich doch eigentlich, wie kamen wir zum ersten Mal dazu etwas zu begreifen, wie lehrt oder zwingt uns vielmehr die Natur zum Begreifen, ohne dass wir uns dabei irgend welcher eigenen Anstrengung bewusst werden? Es war Noiré, der uns zeigte, wie dies zu Stande kam. Das Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Thätigkeiten rief das erste Begreifen hervor und ließ uns, ob wir nun wollten oder nicht, die vielfachen Ausübungen derselben Thätigkeit als eine einzige Thätigkeit und mit der Zeit auch die entsprechenden Resultate solcher Thätigkeiten als ein einziges Resultat auffassen oder begreifen. Das Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Streichen, Schlägen, Hieben, Püffen, Stößen wurde ohne irgend welche bewusste Anstrengung unsererseits zum ersten Keim des begrifflichen Denkens. Während der ältesten Entwickelungsstufe des Denkens, als zum ersten Mal das aufdämmernde Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Thätigkeiten einen begrifflichen Charakter annahm, waren Wille, Thätigkeit und Erkenntnis noch eins und ungeteilt, unsere gesamte bewusste

Erkenntnis noch subjektiv und ausschließlich mit unseren eigenen freiwilligen Handlungen beschäftigt. Der Mensch konnte sagen »schlagen« im Sinne von »wir schlagen« oder »ich schlage«, lange ehe er von dem Objekt, das er schlug, oder von dem, was ihn schlug, oder von dem Werkzeuge, womit er schlug, oder von dem Orte, wo das Schlagen oder das Kämpfen stattfand, sprechen konnte. Denken also im wahren Sinne des Wortes begann, soweit wir sehen können, mit dem Bewusstsein von unseren eigenen spontanen Thätigkeiten und nicht, wie man oft angenommen hat, mit dem Bewusstsein von passiven Zuständen, noch viel weniger mit der objektiven Welt.

Manche Thätigkeiten als Zustände oder passivisch aufgefasst.

Viele Thätigkeiten jedoch, die uns willkürlich oder spontan zu sein scheinen, wurden nicht so oder jedenfalls anfangs nicht so aufgefasst. Hören[1]) z. B. scheint uns eine willkürliche aktive Thätigkeit zu sein. Für die ersten Sprachbildner war es jedoch augenscheinlich ein passiver Zustand. »Ich höre« war für sie so viel wie »ich werde bewegt«, »ich werde von etwas erschüttert«. Auch sehen war ursprünglich so viel wie bewegt oder affiziert werden von etwas, ganz ebenso wie brennen oder leiden so viel war wie vom Feuer gebrannt oder von etwas gequält werden. Erst nach und nach wurde Sehen zum aktiven Schauen.

Wir sahen drittens, dass die meisten dieser urmenschlichen Thätigkeiten von fast unwillkürlichen Schreien begleitet waren. Wir konnten daher verstehen, wie dieser clamor concomitans zum natürlichen und verständlichen Zeichen für diese Thätigkeiten oder vielmehr für unser Bewusstsein von diesen Thätigkeiten, das durch sie hervorgerufen worden war, wurde. Der Laut hing im einzelnen Falle vom Zufalle ab, oder wenn nicht vom Zufalle, so doch jedenfalls von Ursachen, die sich unserer Erkenntnis entziehen.

---

1) Vgl. Max Müller, das Denken im Licht der Sprache S. 300.

Subjektive Thätigkeiten von anderen handelnden Personen prädiziert.

Wir haben jetzt zu prüfen, ob wir bis zu einem gewissen Grade wenigstens die einzelnen Entwickelungsstufen, die von diesen Bezeichnungen aller möglichen urmenschlichen Thätigkeiten bis zum Ausdrucke des rein objektiven Denkens oder der Begriffe der objektiven Welt hinüberführen, verstehen können.

Es kann nicht oft genug gesagt werden, dass man bei derartigen Untersuchungen nicht auf absolute Gewissheit hoffen darf. Wir können höchstens darüber Vermutungen aussprechen, was möglich war, weil es verständlich ist. Aber wir müssen stets darauf gefasst sein, dass auch andere Vermutungen laut werden, die ebenso verständlich und daher ebensowohl möglich sind.

War der Mensch einmal dazu gelangt, solche Thätigkeiten wie Schlagen zu bezeichnen und entweder durch hinweisende Gebärden oder demonstrative Pronomina von sich zu prädizieren, war er im Stande zu sagen »schlagen — wir« und »schlage — ich«, so mochte er ganz natürlich auch dazu kommen, wenn auch nur, um eine geeignetere Verteilung der Arbeit herbeizuführen, zu sagen »schlagen — ihr« und »schlagen — du«. Ein weiterer Schritt[1]) mochte jene alten Sprachbildner zu Ausdrücken wie »er schlägt« oder »sie schlagen« geführt haben, Ausdrücke, die zwar eine grössere Anstrengung als das bloße »wir schlagen« oder »ich schlage« erfordert haben mögen, die aber schwerlich beim Zusammentreffen von Jägern, Kriegern und Erdwühlern ausbleiben konnten. Sie schlossen nichts weiter in sich als die Übertragung unserer eigenen Thätigkeiten und Zustände auf Personen, die uns in jeder Beziehung ähnlich waren.

Subjektive Thätigkeiten von Objekten prädiziert.

Weit wichtiger ist die folgende Stufe, die wir jetzt zu betrachten haben. Der Mensch besaß Wurzeln, mittels deren

1) Vgl. Max Müller, das Denken im Lichte der Sprache S. 302.

er das Bewusstsein von seinen eigenen Thätigkeiten auszudrücken vermochte. Er konnte von sich als von einem Gräber oder Wühler und von anderen Wesen ebenfalls als von Gräbern oder Wühlern reden. Er hatte Handlungen und handelnde Personen denken und benennen gelernt, aber sonst noch nichts. Was konnte er also während dieser Geistesperiode anfangen, wenn er z. B. von den Tieren und besonders von denen, die seine täglichen Begleiter waren, reden wollte? Er konnte sie nur als handelnde Personen gleich sich selbst auffassen und so das Pferd seinen Renner, den Hund seinen Wächter, die Kuh seine Ernährerin, den Stier seinen Mann, die Maus seinen Dieb, die Schlange einen Kriecher oder Würger nennen. Dieser innere Zwang der Sprache und des Denkens brachte ihm die Tiere näher und schuf jenes vertraute Verhältnis zwischen Mensch und Tier, das in den Tierfabeln vieler Länder seinen dauernden Ausdruck gefunden hat.

Was fing man aber mit anderen Naturgegenständen wie Bäumen, Flüssen, Bergen, Himmel, Sonne und Mond an, wenn man von ihnen reden wollte? Ist unsere Theorie richtig, dann konnten auch sie nur auf dieselbe Weise benannt und begriffen werden. Sie mussten unter die verschiedenen Kategorien der Thätigkeit gebracht werden, für die der Ausdruck bereits gefunden war. Uns erscheint dies ganz natürlich. Allein dieser kleine Schritt von »er gräbt« zu »es gräbt« bedeutete eigentlich die Erschaffung einer neuen Welt, die Erschaffung der objektiven Welt im Unterschied zur subjektiven.

Von der grössten Wichtigkeit ist es jedoch, dass wir, wie bei der Bildung der ersten Begriffe, so auch hier bei der ersten Bildung der Mythologie, die eigentlich nur eine völlig natürliche Entwickelungsstufe des Denkens und fast ein Zwang seitens der Sprache ist, den unvermeidlichen und notwendigen Charakter dieser Erscheinung deutlich erkennen. Bis dahin kannte der Mensch nur eine Art des Seins, nämlich seine eigene, nur eine Art der Sprache, nämlich die, welche seine

eigenen subjektiven Thätigkeiten und seine eigenen subjektiven Zustände und diejenigen seiner mitarbeitenden Genossen ausdrückte. Was konnte er also von den äußeren Objekten anders prädizieren als eine Art der Thätigkeit, gleich der seinen, und was für eine andere Sprache hätte er auf sie anwenden sollen als die, welche er sich zum Ausdruck seiner eigenen Thätigkeiten und Zustände gebildet hatte? Wenn er sah, wie der Blitz eine Höhlung in seinem Felde riss, was konnte er anders sagen als der Gräber hat eine Grube gegraben? Sah er den Wind die dürren Baumzweige aneinander reiben, bis sie Feuer fingen, was konnte er anders sagen als der Reiber, den er möglicherweise Prometheus, im Sanskrit pramantha nannte, hat Feuer herausgerieben ganz ebenso wie er selbst zwei Feuerhölzer aneinander rieb, bis die Funken stoben? Was wir jetzt Blitz nennen, war auf dieser Stufe des Denkens das hier und da Zerreißende, Grabende, Sprengende, Funkelnde. Was wir jetzt Sturm oder Wind nennen, war für die ältesten Sprach- und Gedankenbildner das hier und da Zerschmetternde, Reibende, Heulende, Blasende.

Die dynamische Stufe.

Sobald dieser neue Geistesakt sich vollzogen hatte und zwar nicht mit Absicht, sondern, und dies ist wieder die Hauptsache, mit Naturnotwendigkeit, da ward eine neue Welt in die Erscheinung gerufen, die Welt der Namen oder, wie wir sie jetzt nennen, die Welt der Mythologie. Alles was benannt und begriffen werden sollte, musste als thätig begriffen und mittels der Wurzeln, die ursprünglich das Bewusstsein von unseren eigenen wiederholten Thätigkeiten ausdrückten, benannt werden. Es gab noch keinen anderen Weg, auf dem man der Natur beikommen konnte. Es bildete sich so eine ganze Sprachschichte, die ich die dramatische nennen würde, wenn ich nicht missverstanden zu werden fürchtete, und die ich deshalb lieber die dynamische nenne. Alles was auszudrücken war, musste sich in handelnde Personen verwandeln, und deshalb würde die Bezeichnung dra-

matisch dafür besonders angemessen sein. Da aber der Übergang von handelnden Personen zu wirkenden Kräften leicht war, sobald man die menschlichen oder persönlichen Merkmale handelnder Personen allmählich schwinden und fallen oder sie möglicherweise niemals besonders hervortreten ließ, so wird auch dynamisch eine geeignete Bezeichnung sein.

In dieser dynamischen Entwickelungsstufe des Denkens und der Sprache, die unvermeidlich eintreten musste, haben wir den eigentlichen Schlüssel für alle jene Processe, die unter dem Namen Animismus, Anthropomorphismus, Personifikation u. s. w. gehen.

Animismus.

Es war eine ganz übliche Behauptung, der poetisch gestimmte Urmensch habe allen Dingen, von denen er sich umgeben fand oder berührt fühlte, Leben zugeschrieben. Diese eigentümliche Neigung nannte man im Deutschen beseelen. Beseelen kann jedoch zwei Dinge bezeichnen, entweder einfach animare, mit Leben begaben, oder mente et ratione instruere, mit Geist und Vernunft begaben. Diese zwei Anschauungen fallen allerdings oft zusammen und ein Dichter, der einem Baume einmal Leben beigelegt hatte, mochte ihn bald auch nicht nur als fühlend, sondern auch als denkend und Schlüsse bildend einführen. Indes würde es sich doch empfehlen für philosophische Zwecke die beiden Bedeutungen auseinander zu halten. Dieselbe Unbestimmtheit herrscht leider auch bei dem entsprechenden englischen Ausdruck Animismus. Animismus, so werden wir belehrt, besteht darin, »dass wir die Erscheinungen der Natur mit persönlichem Leben ausstatten«.[1] Aber was versteht man hier unter persönlichem Leben? Ist es einfach das individuelle Leben eines Vogels, oder schließt es alles ein, was wir unter unserer eigenen Persönlichkeit verstehen? Wir können einem Flusse Leben zuschreiben und von dem lebendigen Quell und

1) Vgl. Fortnightly Review 15 th Aug. 1884.

dem lebendigen Wasser reden, ohne solchen Naturerscheinungen Vorstellen, noch viel weniger Denken und Vernunft beizulegen. Wenn Animismus darin besteht, dass wir leblosen Gegenständen Leben zuschreiben, dann sollte man mit einem besonderen Namen z. B. Intellektismus davon scheiden, wenn man vernunftlosen Dingen Vernunft beilegt. Der Name Animismus leitet aber noch mehr irre, da er zuerst lange Zeit als Bezeichnung von Stahls Theorie einer anima mundi gebraucht wurde, und dann neuerdings auch auf den Glauben an die Existenz von Geistern, insofern sie von der Materie verschieden und gewöhnlich in einer geistigen Welt sich aufhalten, angewendet wurde.

Könnte Animismus noch einmal auf die Auffassung, dass leblose Dinge belebt seien, beschränkt werden, so könnte diese Auffassung neben der Personifikation und dem Anthropomorphismus ihren eigenen Platz behaupten, indem dann Personifikation die Auffassung nicht persönlicher Wesen als persönlich und Anthropomorphismus die Auffassung nichtmenschlicher Wesen als menschlich bezeichnen würde.

Aber wir würden deutlich sehen, dass alles dies nur Namen sind, vielleicht ganz geeignete Namen, wenn sie nur geeignet definiert werden, dass sie aber an und für sich nichts erklären. Die Behauptung, einen Fluss als beseelt auffassen, sei Animismus, ist reine Tautologie. Wir behaupten eine Thatsache, aber eine Erklärung wird nicht einmal versucht. Die dynamische Theorie dagegen zeigt uns die Entstehung und den Verlauf dieses Processes, ja sie weist nach, dass er unausbleiblich eintreten musste, falls die Sprache in der Form, die sie auf dieser Stufe hatte, gegeben war. Konnte der Mensch nur ausschließlich Thätigkeiten prädizieren, so wurden die Subjekte dieser Prädikate notwendig zu handelnden Personen, welche die ihnen zugeschriebenen Thätigkeiten verrichten konnten.

Hier wird uns denn auch die Wichtigkeit jener Entdeckung klar, dass fast alle Wurzeln d. h. fast alle Elemente

unseres Denkens Thätigkeiten bezeichnen. Hier erweist sich die Wissenschaft der Sprache als die eigentliche Grundlage der Wissenschaft der Mythologie und infolge hiervon auch der Religion.

Bevor wir jedoch die bekannten Fälle dynamischer Auffassung und Benennung in der arischen Welt näher prüfen, wird es sich empfehlen, den Blick auf andere Länder und andere Sprachen zu richten, um zu sehen, ob derselbe Vorgang, den wir aus der Natur unserer Wurzeln ableiten, auch anderwärts sich entdecken lässt und damit unsere Theorie bestätigt.

Ägypten.

Wenden wir uns zunächst nach Ägypten, so finden wir, dass Hr. Le Page Renouf in seinen gedankenvollen Hibbert-Vorlesungen dem Probleme auf den Grund geht, dem gerade ins Gesicht zu sehen so wenige Religionsforscher den Sinn haben, nämlich die eigentliche Bedeutung der Wörter zu ermitteln, die wir gewöhnlich mit Gott zu übersetzen pflegen. Um Ihnen zu zeigen, was ich meine, will ich es Ihnen im voraus an einem Beispiele erläutern. Sie wissen, dass das lateinische deus, Gott, dem sanskrit deva entspricht. Über das griechische *θεός* will ich nichts sagen; denn die Gewissenhaftigkeit der modernen Etymologie ist so groß, dass sie den Zusammenhang zwischen deus und *θεός* leugnet, da sich griechisches *θ* an Stelle eines sanskrit oder lateinischen d nicht nachweisen lässt. Wie dem nun aber auch sein mag, das Vorhandensein von deva im Sanskrit und deus im Lateinischen zeigt, dass dieses Wort vor der arischen Völkertrennung vorhanden gewesen sein muss, ein Zeitpunkt, der so weit zurückliegt, dass nur wenige Gelehrte die Kühnheit, um nicht zu sagen, die Tollkühnheit haben dürften, seine chronologische Fixierung zu versuchen.

Indes würde uns das bloße Vorhandensein dieses Ausdruckes für Gott im Sanskrit und Lateinischen nicht eben sehr viel lehren. Es wäre merkwürdig, vielleicht mehr noch

als nur merkwürdig, dass diese beiden Sprachen dasselbe Wort für Gott haben sollten. Aber die eigentlich interessante Frage, wie es kam, dass die beiden Sprachen dasselbe Wort für Gott haben, würde unbeantwortet bleiben. Hier setzt nun die Sprachforschung ein, das Rätsel zu lösen. Deus im Lateinischen bedeutet Gott und weiter nichts; deva im Sanskrit dagegen bedeutet zunächst Glanz und glänzend. Die Sonne, die Morgenröte, der Himmel, der Tag, sie alle waren deva im Sinne von glänzend von derselben Wurzel, die im Sanskrit auch Dyaus, Himmel, im Griechischen *Ζεύς* ergab. Und hier fällt auf den Ursprung des Begriffes Gott Licht. Da all diese wohlthätigen und freudvollen Erscheinungen deva, glänzend, genannt worden waren, blieb, nachdem die Erscheinungen, von denen dies prädiziert werden konnte, vorüber und zurückgetreten waren, deva allein in der Bedeutung Glanz übrig und bekam den allgemeineren und höheren Begriff, den es jetzt hat, nämlich Gottheit. Dichter mochten die Sonne, den Himmel, den Morgen und alle glänzenden Naturerscheinungen als die Glänzenden, die Devas, anreden, und diese Glänzenden, diese Devas, mochten ohne weitere Anstrengung zu den Devas, den Glänzenden, werden d. h. zu ihren Göttern.

Kehren wir nach Ägypten zurück.

Eines der Wörter für Gott im Ägyptischen ist nutar. Dass nutar richtig mit Gott übersetzt wird, kann, wie Hr. Renouf bemerkt, von Niemand bestritten werden. Aber wie ist es möglich, den »einen und einzigen Gott, der aus sich selbst existiert, den unerzeugten« (p. 89) unter dieselbe Kategorie mit den unzähligen Gottheiten zu bringen, die das altägyptische Pantheon bilden? Wenn der eine nutar ist, wie können alle anderen auch nutar genannt werden? Die Gedankenverwirrung, die selbst unter uns durch den unterschiedslosen Gebrauch des Wortes Gott entsteht, wodurch das höchste Wesen, ein Wesen ohne ein zweites, ein Wesen ohne Körper, Teile und Leidenschaften, und dann wieder die unzähligen Götter der alten und modernen Religionssysteme

bezeichnet werden, ist sehr groß. Indes geht dies ausschließlich den historischen Religionsforscher an. Sobald aber das Prädikat Gott, deva, deus, ϑεός die wichtigsten praktischen Fragen berührte, wurden durch das Unheil, das der unterschiedslose Gebrauch solcher Worte anrichtete, weit wesentlichere Interessen getroffen.

Wir werden im Stande sein, die verschiedenen Stadien zu verfolgen, die das Sanskrit deva von der Bedeutung glänzend bis zur Bedeutung Gott durchlief, und Hrn. Renouf haben wir es zu verdanken, dass wenigstens ein Schimmer von einem ähnlichen Vorgang im alten Ägypten zu uns dringt.

Nutar, sagt er uns, das koptische nuti, ist eng mit einem anderen Worte nutra verwandt, und die ursprüngliche Bedeutung dieser Wörter findet sich im koptischen nomti, das als Adjektiv stark, als Substantiv Kraft, als Verbum schützen bedeutet. Nutar würde also den Begriff des Thätigen, Starken, Mächtigen, Sehr Mächtigen, Allmächtigen, Göttlichen bezeichnen. Es würde also gerade die Entwickelungsstufe im Denken und Reden erläutern, die wir eben betrachten, auf welcher der Mensch, wie wir sahen, nur mittels aktiver Verba von der ihn umgebenden Welt Besitz ergreifen konnte. Hr. Renouf übersetzt nutar mit Kraft und vergleicht es mit dem hebräischen el (p. 96). Das Ägyptische nutar nutra, die kraftvolle Kraft, würde dem hebräischen El Shaddai d. i. El der Starke entsprechen. Das ägyptische nutar wurde jedoch nie zum Eigennamen, sondern es wurde ohne Unterschied auf jede der Kräfte angewendet, welche die ägyptische Phantasie sich als thätig im Weltall dachte, ebenso auf die Kraft, von der alle anderen Kräfte ausgingen. Horus und Râ, Osiris und Set sind Namen für bestimmte individuelle Kräfte, daneben wird aber beständig auf eine Kraft ohne Namen und ohne alle mythologischen charakteristischen Merkmale hingewiesen.

Hier also in einem Lande, das mit Indien in keiner Verbindung steht, in einer Sprache, deren Bau von jenem der

arischen Sprachen völlig verschieden ist, treten uns Resultate der Geistesthätigkeit des Menschen entgegen, die mit unserer Theorie über die dynamische Periode vollständig übereinstimmen und insofern als eine Bestätigung derselben angesehen werden dürfen. Die Götter der ägyptischen Mythologie stellen die wirklichen Kräfte des Weltalls dar und jene Kraft, die hinter all diesen Kräften entdeckt wurde, war daher von den ältesten Zeiten an der Keim des monistischen Glaubens.

Semitische Namen.

Wenden wir uns nun zur semitischen Welt, deren älteste Spuren neuerdings in den Keilinschriften Babylons und Assyriens entdeckt worden sind. Auch hier werde ich mich hauptsächlich an einen anderen Kursus von Hibbert-Vorlesungen anschließen, den Professor Sayce gehalten hat, der in seinen Vorlesungen über den Ursprung und das Wachstum der Religion, erläutert durch die Religion der alten Babylonier, (1887) uns die letzten sicheren Resultate dieses Zweiges der orientalischen Wissenschaft vorgetragen hat. Es versteht sich natürlich von selbst, dass alle diese Untersuchungen, ob sie nun in Ägypten oder Babylon oder bis zu einem gewissen Grad auch in Indien angestellt werden, noch keineswegs endgültig abgeschlossen sind, sondern fortwährend weiterschreiten. Wir müssen uns, wenn auch mit bestimmten Vorbehalten, vorläufig an das halten, was gegenwärtig von einigen der tüchtigsten Forscher als fest begründet angesehen wird. Aber neues Licht, neue Thatsachen, neue Theorien müssen uns stets willkommen sein, und während wir bereitwillig zugeben, dass vieles von dem, was jetzt für sicher gilt, unsicher sein mag, müssen wir für den gewaltigen Fortschritt, der während unseres Zeitalters gemacht wurde, dankbar sein.

Die Zahl der sogenannten Götter ist in Babylonien ungeheuer. Ohne entscheiden zu wollen, wie viele von ihnen präsemitisch oder akkadisch und wie viele rein semitisch sind — denn ich fürchte, dass diese Scheidung bis jetzt mit irgend welcher Aussicht auf Erfolg nicht vorgenommen werden kann —

seitens der Entzifferer der Keilinschriften liegt die Angabe vor, dass nach Assur-natsir-pal es 65000 große Götter des Himmels und der Erde gab (Sayce p. 216). An anderen Stellen wird uns mitgeteilt, dass, während den Hintergrund dieses gewaltigen Pantheons die dunklen Gottheiten des alten akkadischen Kultus ausfüllen, deren Namen noch in Zauberformeln und Beschwörungen erhalten sind, die Luft darüber von »300 Himmelsgeistern« und die Erde darunter von »600 Erdgeistern« bevölkert wurde.

Werden diese Wesen Götter genannt, so leuchtet ein, dass der Ausdruck in einem völlig anderen Sinne gebraucht wird, als wenn er auf die höchste Gottheit oder die Götter, die Himmel und Erde schufen, Anwendung fand. Diese babylonischen Götter waren wahrscheinlich nichts weiter als sogenannte Zi oder übernatürliche Kräfte. Zi war nach Professor Sayce »einfach das, was Leben äußerte, und das Zeichen dieser Lebensäußerung war Bewegung. Alles was sich bewegte oder zu bewegen schien, wurde mit Leben ausgestattet oder beseelt; denn nur auf diese Weise konnte der Urmensch sich die Thatsache der Bewegung erklären«.

Von unserem Standpunkt aus würden wir sagen, dass es sich für den Urmenschen zunächst nicht darum handelte, wie er sich die Bewegung erklären, sondern wie er sie benennen sollte. Alles, was sich bewegte, konnte nur auf eine Weise benannt werden, nämlich dadurch, dass man davon mittels jener alten Wurzeln sprach, die, wie wir sahen, wenigstens in den arischen Sprachen Thätigkeiten und Bewegungen des Urmenschen ausdrückten.

Professor Sayce gibt derselben Anschauung Ausdruck, wenn er fortfährt: »Der Mensch selbst bewegte sich und handelte, weil er Leben hatte; Leben also war die Ursache der Bewegung. Daher wurde den Objekten und Naturkräften ein Zi oder Geist zugeschrieben. Der Pfeil, der durch die Luft flog, der Stein, der traf und verletzte, die Himmelskörper, die sich am Himmel dahinbewegten, das Feuer, das vom Boden aufflammte und alles verzehrte, was ihm in den Weg

kam, sie alle hatten ihre Geister. Die Geister waren ebenso ohne Zahl wie die Objekte und Kräfte, die den Chaldäer umgaben, und ebenso geheimnisvoll und unsichtbar wie sein eigener Geist und sein eigenes Leben«.

Alles dies ist völlig verständlich, wenn wir auf die semitische Mythologie und Religion denselben Schlüssel anwenden, der auch die Geheimnisse der ältesten Schöpfungen des arischen Geistes erschließt, den Schlüssel der Sprache. Was wir von dieser alten Entwickelungsstufe des semitischen und möglicherweise des akkadischen Denkens wissen, bildet wahrscheinlich die älteste Schichte, die der Spaten des Archäologen uns je erschließen wird. Aber auch dann werden zahlreiche ältere Schichten vorausgesetzt. Die Frage, ob diese mythologische Ausdrucksweise ohne irgend welche moralische Elemente neben der religiösen voll moralischer Bedeutung gleichzeitig hergegangen sei, werden wir mit historischer Sicherheit niemals zu lösen hoffen dürfen. Psychologisch dürfte die rein dynamische Stufe der Sprache und des Denkens als die notwendige Vorstufe einer späteren religiösen Entwickelung erscheinen. Einer oder mehrere von diesen Zi oder Kräften könnte mit der Zeit eine höhere und schließlich die höchste Stufe eingenommen haben. Wir wissen jedoch als Thatsache, dass der Glaube an zahllose Kräfte oder Geister wirklich mit dem Glauben an ein höchstes Wesen parallel gehen kann und wir dürfen bei derartigen Untersuchungen niemals vergessen, dass der Boden, aus dem Sprache, Mythus und Religion entsprießen, niemals ein ganz gleichförmiger Boden ist. Wie jetzt, so war es von Anfang. Tempel standen zu allen Zeiten offen für Jung und Alt, für Weise und Thoren, und die wirkliche Gegenwart des Göttlichen ist in ebenso verschiedenem Sinne aufgefasst worden wie heute, von der grob materialistischen Auffassung bis zur erhabensten spiritualistischen. Auch braucht der Menschengeist nicht notwendig überall dieselben Entwickelungsstufen zu durchlaufen, um zu denselben Resultaten zu gelangen. Das Auge des Kindes kann oft sehen, was dem Geiste der Verständigen verborgen ist, und

die plötzlichen Visionen des Genies sind an keine chronologischen Zeiträume gebunden. Wir sind jedoch, wenn wir die verschiedenen Gedankenschichten verstehen wollen, berechtigt, lieber logisch als chronologisch zu verfahren, und von diesem Gesichtspunkte aus sind wir zu der Behauptung berechtigt, dass die rein dynamische Stufe das erste sei, die religiöse und moralische erst das zweite.

Finnland.

Nachdem wir Ägypten und Babylon durchmustert haben, haben wir jetzt zu sehen, wie weit durch die ural-altaischen Sprachen unser Glaube an die Notwendigkeit einer dynamischen Schichte in der Sprache und also auch in der Mythologie bestätigt oder entkräftet wird.

Einer der am weitesten vorangeschrittenen Vertreter der turanischen Familie sowohl was Sprache als was Mythologie, Religion und Litteratur betrifft, ist ohne Zweifel das Finnische. Wir befinden uns hier in der glücklichen Lage zuverlässige Beobachtungen wirklicher Gelehrter, speciell Beobachtungen von Castrén zu besitzen.

Castrén gibt uns in seinen Vorlesungen über finnische Mythologie einen ausführlichen Bericht über die Gottheiten der Luft, des Wassers, der Erde und der Unterwelt. Wir werden sie in der Folge zu betrachten haben. Bei dem gegenwärtigen Stande unserer Untersuchung interessiert uns zunächst seine Beschreibung der Haltias, insofern sie auf die dynamische Periode in Sprache und Denken Licht wirft. Ich werde seine eigenen Worte citieren, aber ich glaube, wenn wir an Stelle von haltiae oder Gottheiten oder Genien, wie er sagt, den Ausdruck Kräfte setzen, werden wir uns den Geisteszustand, der diesen haltias Form und Gestalt gab, näher bringen.

»Jeder Gegenstand in der Natur«, schreibt er, »musste einen Schutzgott, einen haltia, einen Genius — ein Wesen haben, welches sein Schöpfer war und sich fernerhin desselben annahm. Diese haltias, diese Genien oder Schutzgottheiten

waren jedoch nicht an jeden einzelnen endlichen Gegenstand gebunden, sondern freie, persönliche Wesen, welche sich selbst bewegten, Form und Gestalt, Leib und Seele hatten. Ihre Existenz hing keineswegs von der Existenz der einzelnen Gegenstände ab, denn obwohl es in der Natur keinem Gegenstande an einer Schutzgottheit fehlte, so war deren Wirksamkeit durchaus nicht an ein einzelnes Individuum gebunden, sondern sie erstreckte sich auf das ganze Geschlecht, auf die ganze Gattung. Diese Eberesche, dieser Stein, dieses Haus hat zwar seinen besonderen haltia, aber dieselben haltias kümmern sich auch um andere Ebereschen, andere Steine, andere Häuser. Folglich kann die eine Eberesche, der eine Stein, das eine Haus verschwinden und deren haltia dennoch ewig in dem Geschlechte fortleben«.

»In einer früheren Periode verehrten die Finnen Naturgegenstände in ihrer sinnlichen Gestalt. Eine solche Verehrung bewiesen sie auch dem Walde entweder in seiner Ganzheit oder teilweise, aber stets in persönlicher Gestalt. So heißt es z. B. in der alten Ausgabe der Kalevala, Rune 7 Vers 242 f.: »Sei geneigt, o Hain, mild, o Wildnis, lass dich bewegen, milder Tapio«.

»Samojeden, Ostjaken und mehrere andere unter den Nomaden Sibiriens haben keinen gehörigen Begriff von irgend einem persönlichen göttlichen Wesen, welches über den Wald herrscht, aber wo sie auf ihren öden Tundern einen kleinen Lärchen- oder Fichtenhain finden, erweisen sie demselben göttliche Ehre und stellen dort ihr Götterbilder auf«.

»Andere Stämme schreiben dem Walde eine göttliche Persönlichkeit zu und sprechen von einem mächtigen Waldgott, der aber wie der Wassergeist als ein böses und verderbliches Wesen geschildert wird«.

Alle diese Anschauungen, die man gewöhnlich unter Namen wie Animismus und Personifikation zusammenfasst, durch welche aber absolut nichts erklärt wird, werden vollständig verständlich, ja, was weit wichtiger ist, sie werden während dieser Entwickelungsperiode der Sprache, die ich

die dynamische nannte, geradezu unvermeidlich. Nahmen die Menschen irgend welches Interesse an diesen Naturgegenständen, wollten sie überhaupt irgend etwas von ihnen prädizieren, so konnten sie es nur auf eine Art, nämlich mittels ihrer Thätigkeitswurzeln.

Wenn man annehmen wollte, ein Baum, welcher Ernährer genannt wurde, sei zur Gottheit geworden, so würde man zwei weit auseinanderliegende Entwickelungsstufen des Denkens vermengen. Die Völker der Vorzeit unterschieden zwischen den aktiven Kräften und den ihnen entsprechenden Gottheiten, mochten sie auch den eigentlichen Ursprung jener Kräfte vergessen haben. Die Finnen z. B. hatten den Ausdruck Jumala zur Bezeichnung eines verkörperten göttlichen Wesens, während Haltia für sie mehr eine geisterähnliche Macht bezeichnete. Ohne Zweifel war es ihnen unmöglich, sich Geister ohne eine Art von Gestalt oder Körper zu denken;[1]) daher die verschiedenen Begriffe von den Haltias bei den verschiedenen Dichtern und Lehrern. Manche von den Haltias wurden geliebt und gefürchtet, andere empfingen göttliche Verehrung, andere wurden durch Gaben versöhnt und geneigt gemacht. Zuletzt, als alles seinen haltia beigelegt bekommen hatte, schrieb man auch dem Menschen einen haltia zu und so kehrte die menschliche Thätigkeit, die der Mensch auf die Naturgegenstände übertragen hatte, in modifizierter Gestalt zu ihm selbst wieder zurück.

Ich werde Ihnen ein Gebet aus der Kalevala mitteilen, das an die Haltias der Natur gerichtet ist, dann ein Gebet, das der Mensch an seinen eigenen haltia richtete.

Kalevala, Rune 12 Vers 255 ff.:[2])

Steigt empor, ihr Schwertesmänner,
Helden von der Erde Alter,
Aus den Brunnen, Sichelträger,
Aus den Flüssen, Bogenschützen,

1) Vgl. a. a. O. S. 178. 189. 209.
2) Vgl. Castrén a. a. O. S. 171.

Komm, o Wald, mit deinen Männern,
Dickicht du mit deinen Kräften,
Wasser-Hiisi mit den Grausen,
Wassermutter mit den Mächten,
Wasseralter mit den Haufen!
Mädchen ihr aus allen Thälern,
Zartbesäumt aus allen Quellen,
Zu dem Schutz des einz'gen Mannes!

Der Jäger pflegte, wenn er auf die Jagd ging, seinen Haltia folgendermaßen anzurufen:[1])

Steig' mein Wesen aus der Höhlung,
Glanzaug[2]) du nun aus den Steinen,
Komm hervor mit roten Wangen,[3])
Du mein Geist dort von der Tanne!
Zieh nun an ein Hemd voll Feuer!

Die Hidatsas in Nordamerika.

Nachdem wir so die Wirkungen dieser dynamischen Sprach- und Gedankenstufe in Ägypten, Babylon und Finnland verfolgt haben, können wir noch einen flüchtigen Blick auf eine Sprache werfen, die mit keiner von den genannten verwandt ist, auf die Sprache der Hidatsa oder der Gros-ventres-Indianer am Missuri. Sie verehren, wie Hr. Matthews uns mitteilt, »den großen Geist« oder »den alten unsterblichen Mann«, sie haben aber auch die ganze Natur mit Kräften oder Geistern durchgeistet. Allem, was nicht von Menschenhänden gefertigt ist, wohnt nach ihrer Anschauung eine eigene Kraft, etwas Menschenähnliches inne. »Nicht nur dem Menschen«, heißt es in dem Berichte, »sondern auch der Sonne, dem Monde, den Sternen, allen niederen Tieren, den Bäumen und

1) A. a. O. S. 173.
2) Ein übliches Epitheton des Bären.
3) Castrén übersetzt »mit bunten Wangen;« der Text scheint zu haben »mit gestopften Wangen«.

Pflanzen, den Flüssen und Seeen, vielen verschlagenen Steinen und losgerissenen Felsen, selbst Hügeln und alleinstehenden Vorsprüngen wird der Besitz eines Geistes oder, wie sie es nennen, eines Schattens zugeschrieben«.

Nach der Ansicht vieler Philosophen ist diese Erscheinung im Geistesleben der Völker völlig natürlich und bedarf keiner weiteren Erklärung. Die Namen Animismus, Anthropomorphismus, Personifikation besagen nach ihnen alles, als ob uns diese Namen im geringsten fördern könnten. Diese Namen geben nur die Thatsache an, auf die zu Grunde liegenden Ursachen aber werfen sie kein Licht. Die eigentliche Frage lautet: Warum gaben sich die Menschen nicht damit zufrieden, einen Baum als Baum oder einen Fluss als Fluss aufzufassen? Ihre Augen boten ihnen nichts weiter, ihr Verstand hatte nichts weiter nötig. Auch wir bedürfen weder ägyptischer nutars noch babylonischer zis noch finnischer haltias noch der Geister oder Schatten der Hidatsa, um die Natur, wie sie uns unsere Sinne darstellen, zu verstehen und zu erklären. Wir mögen solche Anschauungen von der Natur poetisch, metaphorisch oder philosophisch nennen. Warum aber die Völker des Altertums einen solchen Hang zur Metapher, Poesie oder, wenn Sie wollen, zu einer solchen Philosophie gehabt haben sollen, wird dadurch nicht erklärt. Wir wollen wissen, was Völker von so verschiedenem Charakter nötigte, in denselben Bahnen zu wandeln. Hr. Matthews scheint mir hier der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein, wenn er diese Entwickelungsstufe des Denkens einem Hang zur Individualisation zuschreibt, dem Wunsche, jedes Naturobjekt als Subjekt aufzufassen. Die Sprachwissenschaft erlaubt uns jedoch hier einen noch tieferen Einblick in die Sache und zeigt uns, dass das, was man einen Hang des Menschengeistes nennt, in Wirklichkeit ein harter Zwang der Sprache war.

Entwickelung der Sprache.

Die Benennung dieser Naturobjekte vollzog sich auf einer Stufe in der Entwickelung der Sprache, auf welcher der

Mensch außer seinen Wurzeln, die seine Thätigkeiten bezeichneten, noch weiter nichts besaß, und alles, was benannt werden sollte, nur auf eine Weise benannt werden konnte, nämlich insofern man es als teilnehmend an diesen menschlichen Thätigkeiten auffasste. War der Mensch einmal ein Schläger genannt worden, dann konnte auch der Löwe ein Schläger genannt werden. Hatte man einen Feind einen Würger genannt, so konnte auch die Schlange mit demselben Namen festgehalten werden.

Dann folgte eine nene Stufe. Der Blitz zischte und erschlug, der Sturm scheuchte und schnaubte, der Strom brüllte und rann oder rannte. Es bedurfte keiner Anstrengung der Phantasie, keiner metaphorischen Beseelung, keiner anthropomorphischen Poesie. Der unerbittliche Zwang der Sprache und des Denkens nötigte den Menschen, den Blitz einen Zischer und Totschläger, den Sturm einen Scheucher und Schnauber, den Strom einen Renner und Brüller zu nennen, und sich so in Ägypten seine nutars, in Babylon seine zis, in Finnland seine haltias und schließlich überall seine sogenannten Götter zu erschaffen.

Die Kausalität.

Man hat bisweilen gesagt, die Kategorie der Kausalität, die wir zwar keine angeborene Anschauungsform zu nennen brauchen, die aber nichtsdestoweniger die condicio sine qua non alles menschlichen Denkens bildet, habe eigentlich alle diese nutars, zis und haltias zu verantworten. Der Menschengeist, so werden wir belehrt, ist so geartet, dass er hinter dem Strom einen Renner oder Rinner, hinter dem Regen einen Regner, hinter der Sonne einen Scheiner, hinter der Nacht einen Bedecker sich denken muss. Dies alles ist richtig und wird sowohl durch die Geschichte wie durch die Philosophie bestätigt. Aber wir müssen uns doch vor einem sprachlichen Anachronismus hüten. Der Name Kausalität ist viel zu abstrakt, viel zu jung, als dass er diese alte Entwickelungsstufe des Denkens, die wir hier zu erklären haben, erklären könnte. Ursache als Begriff existierte noch nicht, wenn es

auch ganz richtig sein mag, wenn wir den Process der Namengebung unter die allgemeine Rubrik der Kausalität bringen. Vom historischen Standpunkt aus dürfte es richtiger sein, die Sache so auszudrücken, dass, was wir in unserer philosophischen Sprache die Kategorie der Kausalität nennen, sich zuerst eben in der Übertragung unserer eigenen Thätigkeiten auf die Naturerscheinungen kundgab. In dem einfachen Ausdrucke »ich schlage« d. h. »schlagen von hier« liegt das erste elementare Bewusstsein von Ursache und Wirkung miteingeschlossen, wobei »ich« oder »hier« die Ursache, »schlagen« die Wirkung bezeichnet, und beide in dem Bewusstsein von meiner eigenen Thätigkeit eine untrennbare Einheit bilden. Ebenso liegt für mich ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der handelnden Person und der Handlung vor, wenn ich sage »er schlägt«. Redeten die alten Völker vom Regner und noch nicht vom Regen, so schufen sie sich durch ihre Sprache und ihr Denken, ob sie nun wollten oder nicht, eine aktive, lebende Kraft, etwas, was ihresgleichen war. Wir können auf unserer Denkstufe dieses Etwas immerhin eine Ursache nennen. Für jene Alten war es ein Thäter, eine handelnde Person, ein Jemand, der nur mittels der geistigen Werkzeuge, die gerade damals erfunden wurden, erfasst werden konnte, nämlich mittels der aktiven Verba.

Entgegnung auf Einwände.

Dass diese Theorie, die in der Sprache den Schlüssel zu all den augenscheinlichen absonderlichen Eigentümlichkeiten des ursprünglichen Denkens sieht, auf starke Opposition gestoßen ist, nimmt mich nicht Wunder. Solange man sich nicht klar gemacht hatte, dass Sprache und Denken identisch sei, solange man sich einbildete, etwas anderes sei Sprache, etwas anderes Denken, war es nur natürlich, dass man die eigentliche Bedeutung des Verfahrens nicht verstand, wonach die Mythologie wenn nicht als Krankheit, so doch jedenfalls als ein unvermeidlicher pathologischer Zustand der Sprache behandelt wurde. Wäre das aktive Verbum nur eine

grammatische und nicht zugleich auch eine psychologische, ja eine historische Thatsache, dann könnte es absurd erscheinen, die aktive Bedeutung unserer Wurzeln mit der den Naturerscheinungen zugeschriebenen aktiven Bedeutung zu identifizieren. Hat man sich aber einmal klar gemacht, dass Sprache und Denken eins und dasselbe und voneinander untrennbar sind, so wird nichts natürlicher erscheinen als dass ein Vorgang in der Sprache, den der Grammatiker feststellt, auch einen Vorgang im Denken darstellt, wie der Psychologe uns mitteilt, dass die beiden Vorgänge sich eigentlich nur als einen und denselben erweisen.

Man mag dagegen einwenden, das Produkt der dynamischen Stufe von Sprache und Denken sei noch keine Mythologie, noch viel weniger Religion. Allerdings. Wir haben bis jetzt nur Bezeichnungen wie Renner für Fluss, Schläger für Blitz, Zermalmer für Sturm erklärt d. h. wir haben sie als handelnde Dinge, aber noch nicht als handelnde Personen erklärt. Wäre es mit hochtönenden Namen gethan, dann würden wir sagen, diese weitere Stufe finde durch den Anthropomorphismus ihre Erklärung, d. h. durch das, was erklärt werden soll. Auch hier liefert die Sprache die eigentliche Lösung. Bedeutete Schläger einen Mann, der schlägt, was war natürlicher, als dass man auch auf den Sturm, wenn er einmal Schläger genannt worden war, den ganzen Inhalt dieses Ausdrucks, also einen menschlichen Körper, zwei Arme, auch menschlichen Willen und Leidenschaften übertrug. Die Sprache bewirkte dies Wunder, jedoch auf ganz natürlichem Wege. Hatte sich das Denken nach dieser Richtung einmal Bahn gebrochen, so mochte sich die Wirkung dieses Processes infolge des Zwanges der Analogie bald über das ganze Gebiet menschlicher Erfahrung erstrecken.

Indes dürfen wir uns nicht durch die Sprache irreführen lassen. Man mochte von dem Monde als einem Messer,[1] von

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 215.

dem Flusse als einem Brüller reden, aber wir dürfen nicht glauben, dass man keinen Unterschied wahrnahm zwischen einem Manne, der ein Feld maß, oder einer Frau, die im Walde heulte, und dem Monde, wenn man ihn Mâs, den Messer [1]) nannte oder dem Flusse, wenn ihm der Name Nadî, Brüllerin gegeben wurde. Die Worte, deren man sich bediente, bedeuteten menschliche Wesen, die diese Thätigkeiten verrichteten. Sie konnten aber auch in andere Beleuchtung gesetzt werden, so dass nur ein Teil ihrer möglichen Bedeutung ins Licht trat, der Rest im dunkeln blieb. Hier gibt uns die Sprachwissenschaft die wichtige Lehre, dass alles, was benannt wurde, zuerst als aktiv, dann als persönlich und beinahe menschlich benannt wurde. Hatte man einen Stein einen Schneider, den Zahn einen Malmer, den Bohr einen Bohrer genannt, so lag die Schwierigkeit nicht in der Personifikation, sondern darin, wie man sie des persönlichen Elementes entkleiden sollte. Die männlichen Nomina kamen zuerst, dann die weiblichen, zu allerletzt die sächlichen.

Das Geschlecht.

Und hier müssen wir uns vor einem anderen ganz allgemein verbreiteten Irrtume hüten. Selbst diejenigen, welche die ganze Tragweite der Thatsache, dass Sprache und Denken identisch ist, nicht absehen können, haben trotzdem bereitwillig zugegeben, dass das Geschlecht der Nomina beim Ursprunge der Mythologie eine wichtige Rolle gespielt habe. Man hat weiter zugegeben, dass die Sprachen, die das grammatische Geschlecht nicht unterscheiden, nur eine ganz dürftige Mythologie aufzuweisen haben. Dies ist vollkommen richtig, soweit die späteren Phasen der Mythologie in Betracht kommen. Aber hier an dem Punkte, wo wir gegenwärtig in unserer Untersuchung stehen, haben wir den Ursprung, und

1) Es ist sicher nur eine Alberuheit, wenn man sagt, skr. mâs könne nicht von der Wurzel MÂ messen kommen, sondern müsse ursprünglich »scheinend« bedeutet haben. *Μήν*, und *μήνη*, got. mêna kommen von derselben Wurzel sanskrit mâna, Maß, *μέτρον*.

nicht den späteren Einfluss des grammatischen Geschlechts zu erklären, und eben der Ursprung kann an sich schon ein mythologischer Process genannt werden. Wir müssen uns daran erinnern, dass es auch in den geschlechtsbezeichnenden Sprachen eine Periode gab, wo diese Geschlechtsbezeichnung noch nicht vorhanden war. In den arischen Sprachen z. B sind einige der ältesten Worte geschlechtslos. P a t e r ist kein Maskulinum, m a t e r kein Femininum im grammatischen Sinne des Wortes. P a t e r und m a t e r drücken Thätigkeiten aus, ein äusseres Kennzeichen des Geschlechts haben sie nicht. Die Unterscheidung begann nicht damit, dass man die Maskulina besonders kennzeichnete, sondern damit, dass man gewisse Ableitungssuffixe zur Bezeichnung der Feminina ausschied und reservierte. Sobald b o n a aufkam, wurde b o n u s zum Maskulinum, nicht umgekehrt. Sobald p u e l l a für Mädchen gebraucht wurde, wurde p u e r, das ursprünglich sowohl Knabe als Mädchen bedeutete, auf die Bedeutung Knabe beschränkt. In noch späterer Zeit kamen bestimmte Formen zur Bezeichnung von Dingen in Brauch, die weder männlich noch weiblich sein sollten, die sogenannten Neutra; die unterscheidenden Formen beschränkten sich jedoch gewöhnlich nur auf den Nominativ.

In Sprachen mit dieser äußeren Geschlechtsunterscheidung hat die Geschlechtsbezeichnung unzweifelhaft zu einer neuen Mythologie geführt oder jedenfalls den Charakter der Mythologie modifiziert. Im Deutschen ist der Mond männlich geblieben und die Sonne weiblich, und die Dichter, die mythologische Stoffe behandeln, beklagen sich hier oft über die Fesseln der Sprache. Aber in den ältesten Perioden der Sprache, als die Mythologie in ihren Anfängen sich bildete, wurden die Naturkräfte als thätige und daher als mächtige handelnde Wesen aufgefasst, die, falls sich die Frage nach ihrem Geschlechte erhob, männlich waren. Dieser männliche Charakter trat jedoch nur dann besonders und entschieden hervor, wenn Wesen von entschieden weiblichem Charakter ihm zur Seite traten. So oft dies eintrat, so oft eine Naturerscheinung durch einen weiblichen

und einen männlichen Charakter repräsentiert wurde, darf der männliche fast immer für die ältere Form genommen werden.

Dyaus als Maskulinum.

Ein Beispiel wird dies erläutern. Für Professor Gruppe [1]) ist die Identität von *Ζεύς*, Jovis, ahd. Ziu (gen. Ziwes) mit dem vedischen Dyaús augenscheinlich ein großer Stein des Anstoßes, weil dadurch der gemeinsame Glaube an eine oberste Gottheit vor der arischen Trennung bewiesen ist. Die Schlüsse, die sich aus dieser Gleichung ergeben, sucht er daher dadurch abzuschwächen, dass er vermutet, im Sanskrit sei dieser Name ursprünglich femininum gewesen und habe Himmel bedeutet; jedes Volk habe dann das Appellativum für Himmel in einen Eigennamen und den Namen eines Gottes verwandeln können. Er beachtete dabei augenscheinlich nicht, dass im Veda dyu zunächst Maskulinum ist, während es erst im späteren Sanskrit ausschließlich als Femininum vorkommt. Im Rigveda sind die Formen vom Stamme dyu immer maskulinum, die vom Stamme div im Singular maskulinum, im Plural femininum, dagegen können die vom Stamme dyo oder dyav abgeleiteten Formen maskulinum und femininum sein. Eine nähere Prüfung der Stellen, an welchen dyau*h* als Femininum erscheint, zeigt uns, dass es überall den wirklichen Himmel, das Himmelszelt, bedeutet, das entweder allein (VI 17, 9) oder mit der Erde zusammen (I 22, 3; 57, 5; V 54, 9; VIII 40, 4) oder mit der Erde und dem Himmel zusammen (X 60, 7)[2]) erwähnt wird. Wo dagegen Dyaus nicht als der sichtbare Himmel, das Himmelszelt, sondern als eine Kraft, als thätig und persönlich erscheint, da ist er stets männlich, stets pitâ, der Vater, neben der Erde, der Mutter. Er ist der Vater der Morgenröte, des Agni, der beiden A*s*vin (Tag und Nacht), eigentlich Zeus und Jupiter. Der Himmel wurde als thätig und männlich aufgefasst, ehe das Wort zur

1) A. a. O. S. 79.
2) Über die Stelle X 63, 3 vgl. Max Müller, Rig-veda Sanhitâ vol. I p. 249.

bloßen Bezeichnung für Himmel herabsank, das dann durch die Analogie der Ausdrücke für Erde zum Femininum wurde. Die Thatsachen besagen also gerade das Gegenteil von dem, was Professor Gruppe annimmt oder aus ihnen zu machen wünscht.

Die Benennung des Himmels als thätige Kraft oder selbst als Maskulinum könnte nur eine Thatsache der Sprache, nicht der Mythologie genannt werden. Aber Sie werden sehen, wie leicht sich der Übergang von einem derartigen Worte zu den ersten Ansätzen eines Mythus, ja selbst zu religiösen Ideen vollzog. Wir haben den Ursprung des Zeus im Veda beobachtet, wo dasselbe Wort Dyaus deutlich den glänzenden, erwärmenden, heiteren, belebenden Himmel bezeichnet, und wo Dyaush pitâ, Himmelsvater, uns die ersten Anfänge der arischen Mythologie vor Augen führt. Erinnern Sie sich, dass dieser Dyaush pitar dasselbe ist wie der griechische *Ζεὺς πατήρ*, der lateinische Jupiter, und Sie werden an diesem einen Worte den leichten, natürlichen und fast unvermeidlichen Übergang leicht erkennen können, von der Auffassung des thätigen Himmels als rein physikalischer Thatsache zu dem Vater Himmel mit all seinen mythologischen Accidenzien, der schließlich zu dem Vater im Himmel wurde, den Äschylus meinte, als er in das majestätische Gebet ausbrach an »Zeus, wer immer er auch sei«.

Sechzehnte Vorlesung.

Mythologie.

Die Mythen.

Nächst der Sprache als solcher ist es der Mythus oder die Mythologie, die uns Materialien für das Studium der natürlichen Religion liefert.

Der Umriss, den ich Ihnen von den verwandtschaftlichen Verhältnissen der Sprachen in einigen meiner früheren Vorlesungen gab, wird sich auch für die Genealogie der Mythologie von Nutzen erweisen. Der Hauptinhalt der heutigen und der folgenden Vorlesungen wird in der That in dem Nachweise bestehen, dass der Mythus nur eine natürliche und unvermeidliche Entwickelungsstufe der Sprache darstellt, dass diese Entwickelungsstufe in ihren Anfängen bereits eingetreten war, ehe sich die verschiedenen Sprachen derselben Sprachfamilie endgültig getrennt hatten, und dass wir deshalb neben vielem, was jeder einzelnen von ihnen eigentümlich ist, in allen einen gemeinsamen Bestand an Mythologie vorfinden, der für die älteste Schichte, in welcher vermutlich die Keime des religiösen Denkens wurzeln, angesehen werden darf.

Wenn wir Mythus und Mythologie als Synonyma gebrauchen, so haben wir dabei die Autorität griechischer Schriftsteller für uns, bei denen Mythologie (*μυθολογία*) nicht wie öfters bei uns, die Erforschung und Kunde der Mythen, sondern die Erzählung von Sagen und Göttergeschichten und später auch diese Sagen und Erzählungen selbst bedeutet.

Was bedeutet Mythologie?

Wenige Worte haben indes neuerdings eine so vollständige Bedeutungsveränderung erfahren wie Mythus und Mythologie. Noch vor nicht langer Zeit bedeutete griechische Mythologie soviel wie griechische Religion und römische Mythologie soviel wie römische Religion. Es herrschte die ganz allgemeine Anschauung vor, dass sie sich aus einem Komplex von Überlieferungen und Lehren zusammensetzten, an die ein Grieche oder Römer ebenso zu glauben hatte, wie die Christen an das neue Testament oder die Juden an das alte. Da die Mythologie in der Schule hauptsächlich aus Handbüchern gelehrt und gelernt wurde, so hatte man vielfach den allgemeinen Eindruck, dass die darin zusammengestellten Sagen in dieser zusammenhängenden Form auch in Griechenland und Italien vorgekommen sein müssten, dass sie thatsächlich ein vollständiges System bildeten und als solches jedem Griechen und Römer, Männern wie Frauen und Kindern, bekannt gewesen seien, während in Wirklichkeit wohl kaum ein einziger Grieche oder Römer eine Prüfung nach unseren Lehrbüchern der Mythologie bestanden haben würde, ja selbst die Namen vieler darin erwähnter Götter und Helden der Mehrzahl der Bewohner Griechenlands und Roms wahrscheinlich völlig unbekannt waren.

Die Etymologie von *μῦθος*.

Ehe wir die Bedeutung erörtern, welche das Wort Mythologie jetzt hat, hauptsächlich infolge der Entdeckung, dass Mythus eine in der ursprünglichen Entwickelung von Sprache und Denken unvermeidliche Entwickelungsstufe der Sprache sei, wird es am Platze sein, die Frage aufzuwerfen, in welchem Sinne die Griechen selbst das Wort *μῦθος* gebrauchten.

Die Etymologie von *μῦθος* ist unbekannt oder jedenfalls zweifelhaft. Es ist gut, von Zeit zu Zeit daran erinnert zu werden, wie viele Worte im Griechischen und Lateinischen, um vom Sanskrit nicht zu reden, noch nicht etymologisch er-

klärt werden können. Vermutungsweise können wir natürlich μῦθος mit μύω, die Lippen oder Augen schließen, zusammenbringen, wovon auch μύωψ, -ωπος, die Augen schließend, kurzsichtig, kommt. Davon könnte dann die Sekundärform μυάω, die Lippen zum Ausdruck der Verachtung zusammenpressen, abgeleitet sein. Im Sanskrit haben wir eine Wurzel MU, binden, auf welche skr. mû-ka, stumm, eigentlich (an der Zunge) gebunden, lat. mû-tus, stumm, griech. μύ-τις, nach Hesych. gleich ἄφωνος, sowie μύτης und μυιτός zurückgeht. Möglicherweise hängt auch μυέω, einweihen, in die Geheimnisse einführen mit derselben Wurzel zusammen; μύστης und μυστήριον könnte dann sein s der Analogie verdanken. Indes wäre es etwas seltsam, wenn μῦθος, Wort, ursprünglich mit geschlossenen Lippen murmeln oder mucksen bedeutet haben sollte, selbst wenn man sich auf die Analogie des Lateinischen muttum Gemurmel, muttire oder mutire, murmeln, mucksen oder auf das gotische rûna, Geheimnis, geheime Beratung, weil es von einer Wurzel RU, wispern oder raunen komme[1]), berufen wollte.

Die Ableitung des Wortes μῦθος von der Wurzel MÛ, binden, ist lautlich möglich. Dies ist alles, was wir darüber sagen können. Von einer anderen Etymologie kann dies nicht gesagt werden, die μῦθος mit μύζω, murmeln, zusammenbringt; denn in μύζω ist der Wurzelauslaut guttural, nicht dental, wie μυγμός, Gemurmel, Gestöhn zeigt.

Obgleich also die Etymologie von μῦθος etwas unsicher ist, steht die Bedeutung des Wortes im Griechischen doch genügend fest. Es bedeutet Wort im Gegensatz zur That und unterscheidet sich ursprünglich schwerlich von ἔπος und λόγος. Später[2]) wird jedoch zwischen μῦθος im Sinne von

1) Mit gotisch rûna hängt das altnordische rún, Geheimnis zusammen, ebenso die Runen. Im Ags. haben wir rûn, Geheimnis, rûnian wispern, mittelenglisch to roun, das zu round weitergebildet wurde; deutsch raunen Auch das lateinische rumor ist auf dieselbe Wortgruppe zurückgeführt worden.

2) Pind. O. 1, 47; N. 7, 34.

Geschichte, Fabel und λόγος, historischer Bericht ein Unterschied gemacht, und dieser Unterschied hat sich bis in neuere Zeit erhalten.

Mythus gleich Wort.

Wenn die ursprüngliche Bedeutung des griechischen λόγος, Wort und Gedanke, uns eine längst vergessene Wahrheit wieder erschlossen hat, die zur Grundlage aller wahren Philosophie werden muss, dass nämlich Denken und Sprache identisch sind, so wird uns auch die ursprüngliche Bedeutung von μῦθος, Wort, eine ähnliche wertvolle Lehre für das Studium der Mythologie und indirekt auch der Religion geben.

Nehmen wir Mythus in der ursprünglichen Bedeutung, so werden wir finden, dass auch hier die Griechen das Richtige sahen. Mythus war zuerst soviel wie Wort. Die Bildung eines solchen Wortes wie z. B. Eos scheint sich auf den ersten Blick von der Bildung irgend eines anderen Wortes nicht viel zu unterscheiden. Allein wenn Sie sich vergegenwärtigen, dass alle Wurzeln ursprünglich eine Thätigkeit, eine Handlung bezeichneten, so werden Sie sehen, dass wir für jedes Wort einer handelnden Person bedürfen. Solange nur Verba in Frage kommen, ist uns die handelnde Person stets mitangegeben, nämlich ich, du, er: ich schlage, du schlägst, er schlägt. Sobald wir es aber mit einem Worte wie Eos zu thun bekommen, wo ist da die handelnde Person?

Eos.

Wir wissen, dass Eos dem sanskrit Ushas entspricht, dass ushas von einer Wurzel VAS kommt, die scheinen bedeutet. Eos hieß also ursprünglich »scheinend-es« oder »scheinend-er« oder »scheinend-sie«. Wer war aber der er, sie oder es? Hier können Sie mit einem Male die unvermeidliche Geburt eines Mythus beobachten. Was unsere Sinne wahrnehmen und was wir zu benennen vermögen, ist nur eine Wirkung, es ist die eigentümliche Beleuchtung des Himmels, der Abglanz des kommenden Morgens oder, wie wir jetzt sagen würden, der

Reflex der an den Wolken sich brechenden Sonnenstrahlen. Aber dies waren nicht die Gedanken der alten Sprachbildner. Nachdem sie ein Wort wie Eos gebildet hatten, das »scheinend-da« oder Licht bedeutete, mochten sie weitergehen und sagen, Eos ist zurückgekehrt, Eos ist geflohen, Eos wird wiederkommen, Eos weckt die Schläfer, Eos verlängert unser Leben, Eos lässt uns alt werden, Eos erhebt sich aus dem Meere, Eos ist die Tochter des Himmels, der Eos folgt die Sonne nach, Eos wird von der Sonne geliebt, Eos wird von der Sonne getötet u. s. w. ad infinitum.

Was ist nun dies alles? Sie können sagen, es ist Sprache, es ist Mythus, gewiss, und es ist ein unvermeidlicher Mythus, wie ich es nannte, ein Mythus, der sich weiter entwickeln wird für alle Zeit. Denn wenn die Sonne der Eos folgt, oder, wie wir sagen würden, ihr Liebhaber ist, der ihr nachfolgt, so mochte Eos natürlich als Weib, als glänzendes, schönes Weib aufgefasst werden. Erschien sie in Wolken verschleiert, so mochte man sie als verschleierte Braut auffassen. Sah man sie in ihrer nackten Schönheit, so mochte man sie wegen ihrer herrlichen Reize feiern. Lassen Sie uns nun die Beiwörter betrachten, welche die griechischen Dichter der Eos gegeben haben; jedes einzelne von ihnen wird uns verständlich erscheinen. Wird sie die Tochter des Hyperion genannt, wer kann daran zweifeln, dass Hyperion wie Summanus der hohe Himmel war? Nannte man ihre Mutter *Εὐρυφάεσσα*, die weithin Scheinende, so bedarf es für uns keiner weiteren Erklärung, dass dies nur ein anderer Name für Morgenröte oder für Osten oder Morgen war. Wird sie die Schwester des Helios und der Selene genannt, so fragen wir, ist dies Mythologie oder einfach Wahrheit? Da das Abendrot nur eine Wiederkehr der Morgenröte zu sein schien, so war nichts natürlicher als anzunehmen, wie die Griechen es thaten, dass die Eos dem Helios während seines ganzen Laufes gefolgt sei und dass sie ihm zuletzt auch folge in sein nasses Grab. Dachte man sich den Helios oder die Sonne auf einem Wagen von Osten nach Westen fahrend, so war es ganz natürlich

auch der Eos zwei Rosse zuzuschreiben und sie Lampros und Phaeton zu nennen. Zur Zeit als die Wagen in Griechenland von vier Pferden gezogen wurden, erhielt auch Eos statt der zwei Rosse vier [1]).

Ihre Epitheta bedürfen kaum irgend welcher Erklärung. *Αἰγλήεσσα* ist die glänzende; *χαροπή* ist die freudig blickende, gleich skr. haryaksha; *χρυσόθρονος* ist die auf goldenem Throne sitzende, *ἠριγένεια* die frühgeborene; *λευκόπωλος* ist die von weißen Rossen gezogene; *λευκόπτερος* ist Eos mit weißen Fittichen; *φαεσίμβροτος*, die den Sterblichen das Licht bringt. Die Dichter fügten noch andere Epitheta hinzu; sie reden von ihr als *ῥοδοδάκτυλος*, der rosenfingerigen; *κροκόπεπλος* der mit safranfarbigem Gewande bekleideten; *εὐπλόκαμος* ist die mit schönen Flechten; *χιονοβλέφαρος*, die mit schneeweißen Augenlidern. Lateinische Dichter fügten neue Epitheta hinzu wie lutea, die goldgelbe; pallida, die bleiche, purpurea, die purpurfarbige; roscida, die betaute; vigil, die wache.

Sie können aus den Beiwörtern, die sich um den Namen der Eos im Griechischen und Aurora im Lateinischen gruppierten, sehen, wie unvermeidlich die Mythologie aus dem Boden der Sprache hervorsprießt. War einmal ein Name wie Eos gebildet, dann bildete und gruppierte er neue Materialien um sich und unabsichtlich ohne irgend welche Anstrengung entstand, was wir einen Mythus nennen. Selbst so einfache Sätze wie »Eos wird geboren«, »Eos bringt Licht«, Eos stirbt oder verschwindet« werden mit einem Male zum Mythus, zur Fabel und Legende, und es erscheint unmöglich, zwischen dem, was einfach Sprache und was Mythus ist, eine genaue Grenzlinie zu ziehen.

Allgemeine Mythologie.

Man nahm lange Zeit an, dass vieles von dem, was wir Mythologie nennen, dem besonderen poetischen Genius der

1) Vgl. Verg. Aen. VI 535; VII 26; XII 77.

der Griechen zuzuschreiben sei. Unsere ersten mythologischen Kenntnisse stammten aus Griechenland und von unserer Schulzeit her waren wir daran gewöhnt in den Griechen ein mit wunderbaren Gaben ausgestattetes Volk zu sehen, dem wir ruhig die Erfindung all der Schönheit und Weisheit ihrer Mythologie zutrauen zu sollen glaubten. Dass dieses glänzende Bild auch seine Schattenseiten hatte, ließ sich nicht leugnen. Allein nach der Ansicht klassischer Gelehrten, die mit der Mythologie anderer Völker nicht vertraut waren, ließen sich all die Gräßlichkeiten und Albernheiten der klassischen Mythologie möglicherweise als Reste eines barbarischen Zeitalters erklären, als die barbarischen Vorfahren der Griechen und Römer über solche Greuelthaten und Thorheiten, die sie mit Vorliebe ihren Göttern zuschrieben, noch selbst nicht hinaus waren.

Hier hat nun die vergleichende Mythologie eingesetzt und uns manche Schwierigkeiten lösen helfen, die sich durch keine Theorie beseitigen ließen.

Vergleichende Mythologie und ihre drei Richtungen.

Was ist aber vergleichende Mythologie?

Das Attribut vergleichend haben sich in neuerer Zeit fast alle Naturwissenschaften und historische Disciplinen beigelegt, obgleich es fast überflüssig erscheint, wenn wir einmal die wahre Methode und den Zweck irgend einer einzelnen Wissenschaft verstehen, sie durch dieses Prädikat besonders zu charakterisieren. Es gibt keine Wissenschaft von Einzeldingen. Alle Fortschritte der menschlichen Erkenntnis beruhen auf Vergleichung. Durch Vergleichung entdecken wir, was verschiedenen Objekten gemeinsam ist, und dringen so zu den weitesten Verallgemeinerungen und den höchsten Ideen, die im Bereiche menschlicher Erkenntnis möglich sind, vor.

Vergleichende Philologie.

Auf Vergleichung beruhen die ersten Schritte unserer Erkenntnis der Worte in den Sprachen. Worin besteht die

Grammatik anders als in der Sammlung der Worte, die trotz ihrer Verschiedenheit gewisse formale Elemente miteinander gemein haben? Diese formalen Elemente heißen grammatische Elemente, oder Suffixe, Affixe, Präfixe u. s. w., und wenn wir gelernt haben, unter welchen Bedingungen verschiedene Worte denselben formalen Veränderungen unterliegen, so sagt man, wir kennten die Grammatik einer Sprache.

So führt die Vergleichung in erster Instanz zur grammatischen Erkenntnis einer einzelnen Sprache.

Gehen wir jedoch von dem Studium einer einzelnen Sprache zum Studium mehrerer Sprachen über, so tritt ein neues Verfahren der Vergleichung ein. Wir beobachten, dass Worte in verschiedenen Sprachen unter gleichen Umständen dieselben oder fast dieselben Veränderungen erleiden. Dadurch, dass wir nun die Paradigmen ihrer Deklination und Konjugation einander gegenüberstellen, versuchen wir herauszufinden, in welchen Punkten sie übereinstimmen und in welchen sie sich unterscheiden. Wir hoffen so schließlich die Gründe zu entdecken, weshalb sie in bestimmten Punkten übereinstimmen, in anderen voneinander abweichen.

Gegenstand der vergleichenden Philologie sind teils Thatsachen d. h. die Unterschiede und Übereinstimmungen, die sich in den materialen und formalen Elementen der Sprache beobachten lassen; teils die Ermittelung der Gesetze, wobei dieses Wort in dem niedereren Sinne von »etwas, was von vielen Objekten gilt«, nicht, wie einige Gelehrte anzunehmen scheinen, als *νόμοι ὑψίποδες οὐρανίαν δἰ αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν* zu nehmen ist. Diese Gesetze haben jene Eigentümlichkeiten zu erklären, die jeder Sprache ihren besonderen unterscheidenden Charakter verleihen.

Die vergleichende Philologie hat jedoch sehr bald drei verschiedene Richtungen eingeschlagen und wurde in drei Schulen gepflegt, die man die etymologische oder genealogische, die analogische und die psychologische nennen kann.

Die etymologische Schule.

Bei der Vergleichung von Sprachen wie Lateinisch, Griechisch und Sanskrit fand man bald, dass sie eigentlich nur Abarten einer und derselben historischen Grundform seien, dass sie auf einen gemeinsamen Ursprung hinwiesen und dass ihr Unterschied entweder durch Lautverderbung oder dialektisches Wachstum erklärt werden müsse. Das vergleichende Studium dieser Sprachen wurde also genealogisch oder nach grammatischer Ausdrucksweise etymologisch.

Der Hauptgegenstand der genealogischen oder etymologischen Schule, die von einer bestimmten Anzahl wurzelhafter und formaler Elemente ausgeht (wobei die formalen Elemente in einer älteren Periode meist ebenfalls Wurzelelemente waren), hat immer darin bestanden, das System zu entdecken, nach welchem diese Elemente zu Wörtern zusammengesetzt wurden, und die Gesetze zu ermitteln, welche die lautlichen Veränderungen der Worte bestimmen, sei es in einer und derselben oder in verschiedenen Sprachen. Hielt man bisweilen diese Gesetze für Naturgesetze, so sollte dies eigentlich nichts weiter besagen, als dass sie überall ausnahmslos wirkten, es sei denn, dass etwaige Ausnahmen wieder durch neue Gesetze erklärt werden können.

Die analogische Schule.

Die zweite oder die analogische Schule, oder wie man sie auch nennen könnte, die dialektische Schule sucht zu entdecken, was in einer und derselben oder in verschiedenen Sprachen nicht identisch, aber doch analog oder ähnlich ist. Während die etymologische Schule in allen verwandten Sprachen nur Dialekte einer einzigen urbildlichen κοινή sieht, sieht die dialektische Schule in jeder Sprache das Resultat einer vorausliegenden selbständigen Entwickelung und ist so im stande, Freiheit und Mannigfaltigkeit sowohl in den einzelnen Sprachen wie für ganze Sprachfamilien und auch den eisernen Lautgesetzen der etymologischen Schule gegenüber zu erklären.

Es wäre unmöglich oder jedenfalls auch gar nicht wünschenswert[1], z. B. den jonischen Dialekt als eine Korruption des Äolischen oder das Äolische als eine Korruption des Jonischen darzustellen. Dasselbe gilt für Hoch- und Niederdeutsch, für Sanskrit und Prâkrit, Cymrisch und Goidhelisch. Alle diese Sprachen sind selbständige Sprachströme, deren Zurückführung auf eine einzige gemeinsame Quelle ebenso aussichtslos wäre, wie wenn man auf die Entdeckung der einzigen Quelle des Nil oder selbst der Themse ausginge. Sie entspringen zwar thatsächlich alle aus derselben geologischen Schicht und laufen unter ähnlichen Bedingungen einander parallel, aber deshalb bilden sie noch keinen einzigen Fluss oder Sprachstrom, der von denselben Ufern umschlossen in demselben Bette dahinströmt. Selbst nach ihrer Vereinigung erhalten sich die besonderen Farben des dialektischen Wachstums, wie ich es nannte, und helfen uns entweder durch wahre oder falsche Analogie erklären, warum im einzelnen Falle die Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit fehlt, welche die etymologische Schule mit unnachsichtiger Strenge fordert.

So sind dvau im Sanskrit, griech. δύω, lat. duo nur lautlich verschiedene Formen einer und derselben Grundform. Ihrem Ursprunge nach sind sie identisch und ihre abweichende Form erklärt sich durch die Lautgesetze. Aber sanskrit dvitîya, der zweite, griech. δεύτερος sind ihrem Ursprunge nach nicht identisch. Es sind dialektische Formen, die zwar derselben etymologischen Schichte entsprießen, aber nicht das Produkt eines und desselben Schöpfungsaktes sind.

Nichtsdestoweniger könnten wir nur in verwandten Sprachen Worte wie skr. prathama, der erste, griech. πρῶτος, lat. primus, got. fruma so erklären. Es sind dies Analogiebildungen, sie dürfen nur nicht für verschiedene Abweichungen einer gemeinsamen Grundform angesehen werden. Ihre verschiedene Form beruht nicht auf gesetzmäßiger Laut-

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I S. 47 ff.

veränderung, sondern auf der freien Entfaltung des dialektischen Wachstums, die als Thatsache hingenommen werden muss.

Ich gehe noch weiter. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass z. B. das Wort zwanzig durch Zusammensetzung von zwei Wörtern, die zwei und zehn oder Zehner bedeuteten, entstanden ist. Im Chinesischen heißt shĭ zehn, eúl zwei, also zwanzig eúl-shĭ. Unser zwanzig entspricht dem gotischen tvai tigjus, zwei Zehner, ags. tuên-tig, engl. twenty.

Dafür sollten wir im Sanskrit eine Form wie dvi-da*s*a, lat. duo-decem erwarten. Aber statt dessen haben wir im Sanskrit vi*ms*ati, lat. vîginti, griech. εἴκοσι, älter ϝεικατι. Streng lautgesetzlich betrachtet sind alle diese Formen unregelmäßig. Dvi verliert niemals im Sanskrit sein anlautendes d, ebenso wenig wird im Lateinischen dvi zu vi oder im Griechischen zu ει. Im Sanskrit müsste dvi unverändert bleiben, im Griechischen zu δι, im Lateinischen zu di oder bi werden. Die Thatsache bleibt jedoch bestehen, dass in einem der altarischen Dialekte dvi durch vi ersetzt wurde. Denn nur so lässt sich vi in vi*ms*ati, ει im griechischen εἴκοσι, vî im lateinischen vîginti erklären. Die Verkürzung des Stammes für zehn oder Zehner, nämlich da*s*a oder da*s*at zu *s*at ist ebenfalls lautgesetzlich nicht gerechtfertigt und ohne Analogie[1]).

Hier haben Sie also ein Beispiel des dialektischen Einflusses, wie ich es nannte, im Unterschied zu den selbständig wirkenden Lautgesetzen. Vi*ms*ati ist nicht aus *dvi + da*s*ati lautlich verderbt, oder vîginti aus *dvî + decinti oder ϝεικατι aus *δϝι + δεκατι, sondern es sind dialektische Formen, in denen alte Komposita aus zwei und zehn vorliegen und die später nach den besonderen Lautneigungen des Sanskrit, Griechischen und Lateinischen umgestaltet wurden.

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache I S. 44.

Ich kann mich hier nicht weiter auf diesen Gegenstand einlassen. Aber ich will doch bemerken, dass meiner Ansicht nach eben die Missachtung dieses Unterschiedes zwischen lautgesetzlicher Veränderung und dialektischen Wachstums gegenwärtig zu einer Reihe von Missverständnissen zwischen den hervorragendsten Vertretern der vergleichenden Philologie geführt hat[1]).

Die psychologische Schule.

Durch die Vergleichung verschiedener Sprachen, die zunächst zur Entdeckung der großen Sprachfamilien führte und die Grundsätze feststellte, nach welchen verwandte Sprachen analysiert und erklärt werden sollten, eröffnete sich schließlich noch ein weiterer Ausblick. Es erschloss sich vor unseren Augen nicht nur das, was dem Griechischen und Lateinischen, Hebräischen und Arabischen, Finnischen und Ungarischen gemeinsam war, sondern was allen Sprachen gemeinsam und für sie wesentlich, was eigentlich das Wesen der Sprache im allgemeinen und indirekt das Wesen des Denkens bildet.

Diese Art der Forschung, die im weitesten Sinne vergleichend ist, hat die Entdeckung der höchsten philosophischen Wahrheit zum Ziele. Sie hängt jedoch nicht von abstrakten Vernunftschlüssen ab, sondern sie entnimmt ihren Stoff ausschließlich den Thatsachen, die ihr die unendliche Anzahl von Sprachen liefert, in denen das Sprach- und Denkvermögen seine Verwirklichung gefunden hat. Sie unterscheidet sich dadurch von allen früheren Versuchen, eine allgemeine Grammatik und Logik wissenschaftlich zu konstruieren. Es thut wenig zur Sache, ob wir diesen Zweig der vergleichenden Philologie psychologisch oder völkerpsychologisch nennen, so lange wir nur das Ziel, die Erklärung der geistigen Entwickelung, deren äußere Form die Sprache darstellt, deutlich vor Augen haben und klar erkennen, dass sie ihren Stoff ausschließlich durch

1) Vgl. G. Curtius, Zur Kritik der neuesten Sprachforschung 1885; Delbrück, Die neueste Sprachforschung 1885; Brugmann, Zum heutigen Stand der Sprachwissenschaft 1885.

ein sorgfältiges Studium der verschiedenen Grundformen der menschlichen Sprache gewinnt, so weit diese dem Forscher jetzt noch zugänglich sind. Mir will es indes scheinen, als ob dieser Zweig der Sprachwissenschaft die Kräfte der jetzigen Generation übersteige und künftigen Geschlechtern vorbehalten sei. Es wird sich daraus meiner Überzeugung nach die endgültige Zusammenfassung alles dessen ergeben, was je auf den Namen Philosophie Anspruch machte, die Lösung aller psychologischen, logischen und metaphysischen Probleme und schließlich der einzig wahre Schlüssel zur Erkenntnis unser selbst.

Vergleichende Mythologie.

Was für die vergleichende Philologie gilt, gilt mutatis mutandis auch für die vergleichende Mythologie. Ich will nicht sagen, dass die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie bis jetzt ebenso fest begründet sei wie die Wissenschaft der vergleichenden Philologie. Über zahlreiche, indes minder wichtige Punkte bestehen ehrliche Meinungsverschiedenheiten. Die Hauptgrundsätze der vergleichenden Mythologie jedoch, wie ich sie in meinem ersten Essay über vergleichende Mythologie vom Jahre 1856 niederzulegen versuchte, werden jetzt im allgemeinen zugegeben. Ich sage im allgemeinen, nicht allgemein. Es gibt immer noch Philosophen, für die es irgend welche Berührungspunkte zwischen Griechisch und Sanskrit, zwischen griechischer und indischer Mythologie nicht gibt. Aber ich kenne keinen Gelehrten von irgend welchem Rufe, der leugnete, dass der griechische Zeus im vedischen Dyaus seine richtige Erklärung finde, und dass es die erste Pflicht des vergleichenden Mythenforschers ist, die Etymologie möglichst vieler mythologischer Eigennamen zu ermitteln. Zu sagen, dass die kritischen Forscher unter sich selbst nicht eins seien und ehe sie nicht selbst miteinander übereinstimmten, nicht gehört zu werden brauchten, ist einer von jenen nichtsnutzigen Gemeinplätzen, die kein wahrer Forscher anzuwenden wagen wird. Ich weiß recht wohl, dass manche dieser mythologischen Etymologien bestritten worden sind; für

die Kritik von Seiten Gelehrter, denen der Fortschritt unserer Wissenschaft wirklich am Herzen liegt, bin ich stets überaus dankbar gewesen.

A. Barth über vergleichende Mythologie.

Unter ihnen haben wenige ein größeres Anrecht darauf, gehört zu werden als Hr. A. Barth.[1] Er hat vielfach die Ansichten Kuhns und anderer über den Ursprung der Mythologie kritisiert. Nachdem er aber alle nötigen Einschränkungen gemacht hat, fasste er das Resultat seiner Untersuchungen folgendermaßen zusammen:

»Niemand bestreitet mehr, dass die Mythen von Anfang an der natürliche und volkstümliche Ausdruck sehr einfacher Thatsachen waren; dass besonders die ältesten Mythen auf die gewöhnlichsten Naturerscheinungen Bezug haben; dass sie in hohem Grade von der Sprache abhängen, indem sie oft nichts weiter als eine antiquierte Form derselben sind; dass, was für die Worte im allgemeinen gilt, auch für die unendliche Mannigfaltigkeit der Mythen gilt, nämlich dass sie sich auf eine kleine Anzahl von Elementen zurückführen lassen, wie die Worte auf eine kleine Anzahl von Wurzeln. Trotzdem sie sich im Flusse befinden und augenscheinlich miteinander vermengen, besteht doch eine gewisse Kohäsion zwischen ihnen und eine Art verborgener Logik hält sie zusammen. Sie wandern nicht so leicht noch so toll von Volk zu Volk, von Rasse zu Rasse, wie man angenommen hat, sondern wie die Sprache werden sie nur durch Erbschaft übermittelt, und es gibt charakteristische Kennzeichen, an welchen man entlehnte fremde Mythen ebenso gut erkennen kann wie entlehnte Fremdwörter . . . . . Durch Anwendung dieser Grundsätze haben die vergleichenden Mythologen die Thatsache festgestellt, dass die gemeinsamen Vorfahren der Celten, Italiker, Griechen, Germanen, Slaven, Iranier und Indier dieselben Gottheiten anbeteten zu einer Zeit, als sie noch in einer Region des alten Festlandes nebeneinander wohnten, die jetzt für immer verweht und vergessen ist. Wenigstens einzelne Persön-

lichkeiten dieses prähistorischen Pantheons sind mit Erfolg von ihnen festgestellt worden. Von diesen beiden Gruppen von Resultaten, die zusammen die arische Mythologie bilden, steht die eine Reihe, die, welche die Einheit des Glaubens feststellt, ganz ebenso fest wie die entsprechenden Resultate der Sprachwissenschaft, nämlich die Einheit der indogermanischen Zunge. Die andere Reihe jedoch, welche sich auf die Wiederherstellung dieses Glaubens im einzelnen bezieht, ist weit weniger sicher«.

Erwägt man nun, dass dieses Urteil von einem höchst selbständigen Sachkundigen schon im Jahre 1880 in dem Bulletin Critique de la Mythologie Aryenne in der Revue de l'Histoire des Religions abgegeben worden ist, so kann man es schwerlich ein Übertreibung nennen, wenn ich 1886 meine Überzeugung dahin aussprach, dass die Hauptgrundsätze der vergleichenden Mythologie nunmehr dem Bereiche des Spottes und der Kritik entrückt seien.

Allein um Missverständnisse und unfruchtbare Erörterungen zu vermeiden, sollten wir auch die vergleichende Mythologie in drei Zweige einteilen, die sich als etymologische oder genealogische, analogische und psychologische oder völkerpsychologische Schule charakterisieren lassen.

Die etymologische Schule.

Der etymologische Zweig der vergleichenden Mythologie stellt die Namen und Sagen gewisser Götter und Helden einander gegenüber und sucht nachzuweisen, dass diese Namen von Grundformen kommen, die bestimmten Sprachfamilien gemeinsam sind. Es handelt sich dann nicht nur darum, diese Namen und die Persönlichkeiten, denen sie zukommen, zu vergleichen, sondern auch zu identifizieren. Es leuchtet daher ein, dass dieser Zweig der vergleichenden Mythologie sich nur mit den Überlieferungen in solchen Sprachen beschäftigen kann, deren genealogische Verwandtschaft sich nachweisen lässt. Es versteht sich daher von selbst, dass dieses Specialgebiet fast ausschließlich von kritischen Forschern bearbeitet

worden ist, dass ferner das Beweismaterial, worauf sie sich berufen, vollständig etymologischer Natur und an die strengsten Lautgesetze gebunden ist.

Die analogische Schule.

Der zweite Zweig, die analogische Schule, könnte für sich den Hauptanspruch auf den Namen vergleichende Mythologie erheben. Denn sie beschäftigt sich hauptsächlich mit der Vergleichung von Mythen und Legenden, ohne ihre ursprüngliche Identität feststellen zu wollen. Wie die etymologische Schule beschränkt sie sich jedoch auf die Mythen verwandter Sprachen. Nachdem sie aber gezeigt hat, wie viele verschiedene Namen und Personifikationen sich um die Hauptgegenstände des mythologischen Denkens, um Sonne, Mond, Himmel, Erde, Feuer, Wasser, Stürme, Blitz gruppieren und auf wie viel verschiedene Arten dieselbe Geschichte von diesen vielnamigen Objekten erzählt werden konnte, geht sie zur Vergleichung der Mythen über, die zwar nicht identisch sind, aber doch auf einem gemeinsamen morphologischen Untergrund erwachsen sein müssen, und ist so in der Lage, einem Volke ein viel weiteres Gebiet des mythologischen Denkens als gemeinsames Eigentum zuzuweisen, als auf Grund rein etymologischer Zeugnisse möglich wäre. Dieses analogische Verfahren hat seine Gefahren wie alle rein morphologischen Vergleichungen, aber es bildet nichtsdestoweniger eine fast unerlässliche Ergänzung zur genealogischen Behandlung der Mythologie.

Die psychologische Schule.

Während sowohl die genealogische wie die analogische Schule sich auf die Vergleichung der Mythen beschränkt, die uns in verwandten Sprachen überliefert sind, nimmt die psychologische oder völkerpsychologische Schule einen höheren Flug und umfasst die Mythen des gesamten Menschengeschlechtes. Es gibt nichts in allen Mythologien der Welt, das sich nicht

mit etwas anderem vergleichen ließe. Was Heine einem völkerpsychologischen Liebhaber zurief:

»Und mein Herz, was dir gefällt,
Alles, Alles, darfst du lieben«

lässt sich auch von dem völkerpsychologischen Mythologen sagen:

»Und mein Freund, was dir gefällt,
Alles, Alles, darfst vergleichen.«

Es ist ein höchst anziehendes, wenn auch ohne Zweifel zugleich etwas gefährliches Studium, wofern es nicht von Leuten von wissenschaftlichem Instinkte und historischem Takte betrieben wird. Der Reiz liegt in der Entdeckung der überraschendsten Übereinstimmungen in Mythen, Sitten und Überlieferungen bei räumlich und zeitlich einander ganz fernstehenden Völkern, die kein verwandtschaftliches, kein genealogisches oder sprachliches Band zusammenhält, die civilisiert und uncivilisiert, alt oder modern sein können. Und dieses Studium wird noch anziehender, wenn es uns zur Entdeckung der allgemeinen Motive führt, die allein solche Ähnlichkeiten erklären können. Es wird in der That zur Völkerpsychologie, zur historischen Psychologie des menschlichen Geschlechts und verspricht mit der Zeit nicht nur für den Historiker, sondern auch für den Philosophen Resultate von höchstem Werte.

Die Götternamen.

I. Die etymologische Schule.

Die vergleichende Mythologie beruht, wie wir sahen, auf der vergleichenden Philologie und kann nur auf ihr beruhen. Diese Wissenschaft ist im Laufe der Zeit so sehr vorangeschritten, namentlich hinsichtlich der Lautgesetze, die den Wechsel der Konsonanten und Vokale regeln, dass viele etymologische Identifizierungen, die noch vor fünfzig Jahren ganz in der Ordnung zu sein schienen, sich jetzt nicht länger

mehr halten lassen. Meine eigene Überzeugung ging immer dahin, dass die Lautgesetze nie in zu drakonischem Geiste gehandhabt werden können, und dass kein Unterschied gemacht werde, ob es sich nun um Vokale oder Konsonanten handelt. Es empfiehlt sich weit mehr, eine Etymologie, mag sie auch noch so verlockend sein, aufzugeben, als mit einem einzigen Lautgesetz zu kollidieren.

Was jedoch die mythologischen Namen betrifft, so habe ich selbst, ich bekenne mich dessen schuldig, bisweilen für mildernde Umstände plädiert und ich muss noch einmal darauf zurückkommen. Ich machte vor vielen Jahren zuerst darauf aufmerksam, dass alle Mythologie ursprünglich lokal oder dialektisch sei und dass wir deshalb bei mythologischen Namen auf dialektische Abweichungen gefasst sein müssen, die wir bei anderen Wörtern nicht dulden würden. In einem meiner letzten Aufsätze[1], worin ich Zephyros mit dem vedischen *G*âhusha verglich, hatte ich darauf hinzuweisen, dass die Gelehrten darüber verschiedener Ansicht sein dürften, ob ein griechisches ζ einem *g* im Sanskrit entsprechen könne; dass aber auf griechischem Boden γ und ζ dialektisch mit einander in Austausch treten können, lasse sich aus *γεύσασθαι* neben *ζεύσασθαι*, *ἐπιζαρέω* neben *βαρύς*, sanskrit guru, *πεφυζότες* und *πεφυγότες* u. a. ersehen.

Ich weiß die Beweggründe wohl zu schätzen, die einige Gelehrte dazu geführt haben, diese Auffassung im Prinzip zu bestreiten und für mythologische Namen keinen weiteren Spielraum zuzugestehen als für andere Worte. Allein wir können unsere Augen den Thatsachen nicht verschließen. Nun ist es Thatsache, dass viele griechische mythologische Namen dialektische Formen aufweisen, deren Zurückführung auf allgemeine Lautgesetze seine Schwierigkeit haben dürfte.

Dialektische Verschiedenheiten.

Neben *Ἀπόλλων* finden wir thessalisch *Ἄπλοῦν* und etruskisch Aplu; neben *Ποσειδῶν Ποσείδης*, *Ποτίδας*,

[1] Vgl. Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft vol. I S. 214.

Ποτειδάων, neben *Ἅιδης*, gen. *Ἅιδου* auch *Ἀΐδης*, gen. *Ἀΐδαο*, und ein alter Genitiv *Ἄιδος*; neben *Δημήτηρ* auch *Δᾶ*, *Δηώ*. Es sind dies dialektische Nebenformen, die nicht von einander abgeleitet werden können. Wir können z. B. Poseidon nicht von Potidas und Potidas nicht von Poseidon herleiten. Nehmen wir nun an, die Form Potidas habe sich nicht erhalten, die Form Poseidon aber werde durch eine Form wie Poteidon etymologisch verständlich, so würden wir uns, wenn wir die eine Form aus der anderen herleiteten, lautlich eine Freiheit gestatten, die sich durch nichts im Griechischen rechtfertigen ließe, die aber trotzdem eine Erklärung des Mythus von Poseidon in Übereinstimmung mit den Thatsachen liefern könnte. Nehmen wir selbst ein etymologisch so bekanntes Wort wie *Ζεύς*, so ist es fraglich ob sich die verschiedenen Formen wie *Ζεύς*, ger. *Διός*, *Ζάν*, *Ζηνός*, *Δίς* und *Δεύς* ohne Hilfe des Sanskrit auf einen gemeinsamen Stamm befriedigend zurückführen ließen.

Veraltete Namen.

Weiter wies ich ebenfalls vor vielen Jahren darauf hin, dass, ehe eine Name mythologischen Charakter annehmen konnte, es eine wesentliche Voraussetzung war, dass seine etymologische Bedeutung durch einen oder den anderen Zufall etwas verdunkelt und weniger durchsichtig geworden war. Worte wie Hemera, Tag, Nyx, Nacht, Helios, Sonne, Selene, Mond dürften nur wenige mythologische Triebkraft entwickeln, dagegen sind es hauptsächlich dunkele und verwitterte Namen wie Kastor und Polydeukes, Apollon und Athene, um welche die Mythologie üppig emporwucherte [1].

Die Morgenröte.

Kehren wir noch einen Augenblick zur Eos zurück. Im Sanskrit heißt sie Ushas und dieser Name bedeutet, wie wir

1) Vgl. Benfey, Tritonia Athana S. 8 f.

sahen, die Glänzende, von der Wurzel VAS, glänzen, scheinen. Die Morgenröte konnte natürlich mit zahlreichen Namen benannt werden und sie ist, wie wir bald sehen werden, mit zahlreichen Namen benannt worden, und einige von diesen Namen haben sich noch erhalten, wenn auch nicht gleich erkennbar in ihrem jetzigen Gewande. Der Umstand, dass Ushas im Sanskrit der übliche Ausdruck geblieben ist und im Griechischen der genau entsprechende Name als Eos erscheint, zeigt, dass die Morgenröte bereits vor der arischen Völkertrennung als bestimmte Persönlichkeit bekannt war.

Vergleichen wir die griechische Eos mit der vedischen Ushas, so zeigt sich, dass vieles in ihrem Charakter, was wir einfach für griechische Poesie zu halten geneigt sind, weit mehr als dies ist, nämlich das Produkt des arischen Denkens, ehe es sich in die verschiedenen nationalen Ströme gespalten hatte. Obgleich ich zwar damit vorgreife, so wird sich doch, wie ich glaube, die Betrachtung der Ushas, wie sie wirklich im Veda erscheint, von Nutzen erweisen, insofern sie Ihnen eine klare Anschauung davon gibt, was die vergleichende Mythologie in der That leisten kann.

Wir lesen Rv. I 48, 7: »Sie hat (die Rosse) angeschirrt aus weiter Ferne, vom Aufgang der Sonne; auf hundert Wagen breitet sich Ushas aus, wenn sie zu den Menschen kommt.«

Rv. I 124, 5: »In der östlichen Hälfte des dunstigen Himmels hat sie ihr Banner herausgesteckt; sie breitet sich aus weit und breit und füllet ihrer Eltern Schoß.«

Sie sehen, wie hier die Mythologie beginnt. Ushas hat bereits Wagen und Rosse; sie führt ein leuchtend Banner, sie hat Eltern, Himmel und Erde, deren Schoß sie mit ihrem Lichte füllt. In demselben Verse wird sie auch gávâm *g*ánitrî, die Mutter der Kühe, genannt. Die Kühe sind entweder die Wolken, die ihr Wasser auf die Felder strömen lassen, oder es sind die hellen sonnigen Morgen, die einer nach dem anderen wie die Kühe dem Stalle der Nacht entsteigen.

So lesen wir weiter Rv. III 61, 4: »Ushas, die Herrin

des Stalls kommt, die wohlhabende, gleichsam ihren Gürtel lösend.« Hier hat sie deutlich den Charakter einer Frau angenommen. Sie hat einen Gürtel, den sie ablegen kann, den Wolken gleich, die sie umgeben. Sie ist eine reiche Frau, die Herrin ihres eigenen Stalls, bekanntlich der Hauptreichtum der vedischen Arier.

So entwickelt sie sich vor unseren Augen weiter. Bisweilen ist sie noch einfach Licht, oder wie Ströme des Lichts oder wie Wolkenflüsse. Dann wird von ihr gesagt, dass sie ohne Füße sei, dass sie die erste unter den mit Füßen begabten geworden (Rv. I 152, 3), ja, dass sie einer schönen Frau gleiche (Rv. I 48, 5 yóshâ-iva sûnárî). Bald wird sie mit einer Braut verglichen, die von ihrer Mutter geschmückt worden (I 123, 10. 11); die lächelnd sich ihrem Geliebten nahet (I 123, 10; VII 76, 3). Bisweilen ist sie gehüllt in glänzende Gewänder (I 192, 1—4), dann wieder enthüllt sie stolz auf ihre tadellosen Glieder ihren schönen Leib (I 124, 6; I 123, 10; V 80, 5).

Ein specieller Zug des Veda ist der Plural von Morgenröte. Mögen nun die Morgenröten die mannigfachen Lichtstrahlen bezeichnen, die über den Morgenhimmel spielen, oder mögen die Morgenröten gemeint sein, die Tag für Tag kommen und gehen; sicher ist, dass neben der Morgenröte im Singular Dichter auch konsequent von Morgenröten sprechen.

Religiöse Elemente.

Soweit könnten wir jedoch alles, was von der Ushas im Veda gesagt wird, einfach mythologische Poesie nennen. Allein es finden sich auch Ausdrucksweisen darin, welche Keime der Religion enthalten. Oft heißt es, die Morgenröte sei die Schwester der dunklen Nacht, die beiden, Tag und Nacht, folgten einander in regelmäßigem Wechsel, die Morgenröte sei eigentlich immer dieselbe, die immer wiederkehre, die alte und doch ewig junge. Dann folgen Ausdrucksweisen wie, dass sie, die jeden altern lasse, selbst jung bleibe. Bald wird sie die junge, die nie alternde, nie sterbende, schließlich die unsterbliche genannt.

Sie werden daraus sehen, wie die Sprache einfach durch die Bildung bestimmter Wortklassen zum Mythus und vom Mythus zur Religion führte. Ushas, die lichte (devî) ist jetzt zur unsterblichen Ushas geworden. War dieser Schritt einmal gethan, was war natürlicher als dass sich an sie noch andere religiöse Gefühle und Gedanken anknüpften. Selbst jetzt noch hebt ein sonniger Morgen unsere Stimmung und erweckt ein Gefühl des Glücks und der Dankbarkeit in unseren Herzen, mag auch das Objekt unseres Dankes unbenannt bleiben. Sie können sich denken, welche Bedeutung es in alter Zeit gehabt haben mag, als man empfand, dass Leben und alles von dem freundlichen Lichte des Morgens abhing. Ein leuchtender Sonnenaufgang bedeutete neues Leben, ein sonnenloser, kalter, stürmischer Morgen Leiden, oft Hunger und selbst Tod. Brauchen wir uns da noch zu wundern, dass man beim Anblick des leuchtenden Morgenrotes einige Worte der Freude und des Dankes hervorstammelte, die nicht an ein namenloses Wesen, sondern an die freundlich leuchtende Ushas, die Eos oder Aurora gerichtet waren?

Moralische Elemente.

Auch moralische Ideen mochten sich bald an einen Namen wie Morgenrot knüpfen. War ein Verbrechen, ein dunkles Verbrechen, wie wir sagen, während der Nacht begangen worden, wer sollte es entdecken oder rächen? Es war die Morgenröte unter einem ihrer zahlreichen Namen, sanskrit Sara*n*yu, griechisch Erinys.

Sie können sagen, warum fragte man sich nicht, wer die Morgenröte sei, ehe man ihr lobsang und dankte? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Allein fragen auch wir stets, was ein Name eigentlich bedeute, was hinter dem Namen sei, was eigentlich das Wesentliche an dem Namen bilde? Wir reden von Engeln, ohne zu fragen, woraus sie gemacht sind. Die Alten machten es ebenso, und wenn sie die Ushas, die Tochter des Dyaus oder Zeus genannt hatten, so fühlten sie sich befriedigt, wenigstens eine Zeit lang. Namen haben eine

wunderbar beruhigende und zufriedenstellende Kraft und nur wenige wagen es, den Schleier zu lüften, den die Sprache über die Natur geworfen hat. Und lüften sie ihn, was finden sie dann? Sie finden unter Namen das Unendliche verborgen, sie finden, dass alles, was sie vom Unendlichen erkennen können, in diesen Namen bezeichnet ist. Ushas, das Morgenlicht, ist ebenso gut eine Bezeichnung des Unendlichen wie Dyaus, der Himmel, der zum Zeus und Jupiter wurde, nur dass es in diesen Namen eine andere geschichtliche Entwickelung nahm. Sie werden sich weiter erinnern, dass auch wir, wenngleich wir nicht mehr den Namen Morgenlicht für das Unendliche, das Jenseits, das Göttliche brauchen, auch heute noch keinen besseren Ausdruck als Licht haben, wenn wir von den Offenbarungen Gottes in der Natur oder im Menschengeiste reden.

So weit ist der Weg der vergleichenden Mythologie glatt und leicht. Aber auch über unwegsamere und dunklere Stellen kann uns die Etymologie weghelfen und Licht verbreiten, wenn sie nur unter geeigneter Kontrolle gehalten wird.

Ich sagte vorhin, dass zwar Ushas der älteste Name für die Morgenröte sei, der vor der arischen Völkertrennung gebildet wurde, dass es aber noch viele andere Namen für dieselbe Erscheinung gab wie sie eben von verschiedenen Gesichtspunkten aus angeschaut wurde. Manche von diesen Namen mochten nur von einzelnen Dichtern gebraucht werden, andere in einer einzelnen Familie oder einem Stamme traditionell werden Diese dialektischen Namen mochten sich dann eben wegen der Unbestimmtheit ihrer ursprünglichen Bedeutung besonders gut zur mythologischen Ausdrucksweise eignen. Die Morgenröte hat als Ushas einen mythologischen Charakter angenommen, allein unter diesem Namen wurde ihr ursprünglicher Charakter, wie wir im Veda sowohl wie bei Homer sahen, niemals völlig vergessen.

Im Veda findet sich nun noch ein anderer Name für die Morgenröte, nämlich Ahanâ. Er kommt nur ein einziges Mal in einem Hymnus an die Ushas vor, und es kann

darüber kein Zweifel bestehen, dass er eines der zahlreichen Epitheta der Morgenröte ist.

I 123, 4 Gṛhám-gṛham ahanâ' yâti ákkha,
Divé-dive ádhi nâ'ma dádhânâ,
Sísâsantî dyotanâ' sásvat â' agât
Ágram-agram ít bhagate vásûnâm.

Zu jedem Haus kommt Ahanâ,
Den Namen gibt sie jedem Tag,
Dyotanâ kehrt stets zurück nach Gütern trachtend,
Der Güter allerbestes teilet sie sich zu.

Fragt man, wie Ahanâ zur Bedeutung Morgenröte komme, so ist die Antwort leicht. Ahan und ahar bedeuten Tag, ahanî im Dual bedeutet Tag und Nacht. Im Sanskrit hat sich dieser Name nicht weiter mythologisch entwickelt, aber im Griechischen ist er, wie wir sehen werden, der Keim einer weitgehenden Entwickelung geworden. Fragen wir uns, in welcher Form die Ahanâ im Griechischen erscheinen konnte, so würden wir zunächst auf *Ἄχανα* oder *Ἄχνα* raten. Diese Formen finden sich jedoch nicht. Allein wir müssen uns gegenwärtig halten, dass h im Sanskrit drei ursprünglichen Lauten entsprechen kann, nämlich gh, dh und bh. Einem ursprünglichen gh entspricht es z. B. in DAH, brennen, neben ni-dâgha, Hitze, einem dh z. B. in NAH, zusammenbinden, nectere, neben NADH, im Präsens naddhá; einem bh in derselben Wurzel NAH, neben der sich auch NABH in nâbhi, Nabelschnur, findet, ferner in GRAH und GRABH, die beide fassen, greifen bedeuten [1]).

Im Griechischen selbst können die Aspiraten dialektisch mit einander wechseln. Wir haben *ὄρνις*, *ὄρνιθος* und *ὄρνις*, *ὄρνιχος*, *ἴθμα* und *ἴχμα* und andere.

Wir sind also vollkommen berechtigt, ein Athanâ oder

1) Vgl. Sk. dahra = dabhra.

Aphanâ statt Achanâ zu erwarten[1]). Nun findet sich thatsächlich Ἀθάνα als alter Name der Athene. Wir haben ferner Ἀθᾶναι und Ἀθαναία. In Athene haben wir dasselbe Suffix wie in Selene. Der Austausch zwischen beiden Suffixen ăna und âna ist bekanntlich ganz gewöhnlich[2]). Lautlich lässt sich also an der Identifizierung der vedischen Ahanâ mit der griechischen Athene weder etwas aussetzen noch bespötteln. Setzen wir dann auch mythologisch die beiden einander gleich, so müssen wir nur deutlich zusehen, was wir damit sagen wollen. Zunächst können wir damit nicht meinen, dass es je ein wirkliches Wesen, eine Frau oder Gottheit gegeben habe, die in Indien und Griechenland bekannt gewesen und dort den Namen Ahanâ und Athanâ erhalten habe.

Zweitens können wir damit auch nicht meinen, dass alles, was von der Athene im Griechischen erzählt wurde, nun auch von der Ahanâ im Sanskrit gesagt worden sei.

Drittens und letztens können wir nicht meinen, dass der Ahanâkult von Indien nach Griechenland oder der Athenekult von Griechenland nach Indien verpflanzt worden sei.

Wir können damit nur meinen, dass Ahanâ als Bezeichnung der Morgenröte bekannt war, ehe Griechisch und Sanskrit sich trennten, dass während in Indien dieser mythologische Keim verwelkte und verdorrte, er in Griechenland sich zu üppigem Wachstum entfaltete.

Denselben Vorgang haben wir auch bei anderen Wörtern. BHAG z. B. bedeutet im Sanskrit teilen und Bhaga, einer der vedischen Götter, war seiner Bedeutung nach ursprünglich der Austeiler und Wohlthäter. Denselben Charakter hat auch Baga im Zend. In den slavischen Sprachen ist das altslavische bogŭ zum allgemeinen Ausdruck für Gott geworden. Im Griechischen hat dieselbe Wurzel φαγ ihre ursprüngliche Bedeutung teilen gänzlich verloren und eine andere

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II S. 461.

2) Vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 28.

Richtung in der Entwickelung eingeschlagen. Sie bedeutet hier essen, sei es dass essen im Sinne von das Mahl mit den Zähnen zerteilen aufgefasst wurde (*φαγόντες*, Zähne: Hesych), sei es dass es das Mahl mit anderen teilen bedeutete wie *δαίς*, *δαίνυμι*, *δαιτρός* u. a.

Alles dies kann Niemand in Abrede stellen. Ebenso wenig aber wie wir erklären könnten, warum das griechische *φαγ* essen bedeutete, wenn wir es nicht mit dem sanskrit BHAG teilen in Beziehung setzten, ebensowenig könnten wir verstehen, warum die Griechen ihre große Gottheit Athene nannten, wenn wir nicht die vedische Ahanâ kännten und wüssten, dass damit die Morgenröte gemeint war.

Von griechischen Fachgelehrten ist oft darauf hingewiesen worden, dass die Griechen selbst keine Ahnung davon gehabt hätten, dass Athene ursprünglich die Morgenröte oder *φαγεῖν* teilen bedeutet habe. Gewiss, und ebenso gewiss ist, dass nur wenige Griechen wussten, dass Zeus ursprünglich den Himmel bezeichnete und Zephyros den von Sonnenuntergang her wehenden Wind oder Boreas den Wind, der von den nordischen Bergen kommt. Auch wir wissen zunächst nicht, dass Lord ursprünglich Brodgeber (hlaford d. i. hlâfweard) bedeutete oder englisch Duke einen Mann bezeichnete, der anführte und voranleuchtete. Allein erst nachdem wir dies erkannt haben, können wir die historische Entwickelung der späteren Bedeutung von Lord und Duke verstehen.

In den Athene-Mythen lassen sich noch bestimmte Spuren entdecken, die auf ihren ursprünglichen Charakter als Gottheit der Morgenröte hinweisen. Ihre Geburt aus dem Haupte des Zeus lässt sich mit dem Aufgang der Morgenröte aus dem Haupte des Dyaus (mûrdhâ′ Divá*h*) im Veda vergleichen. Wahrscheinlich wurde sie in demselben Sinne Koryphasia genannt, da sie *ἐκ κορυφῆς*[1]) komme, und ihr entsprechendes Gegenstück in Italien hieß Cap(i)ta. Ihre Reinheit deutet auf die Reinheit der Morgenröte hin, ihre Weisheit auf den

1) Vgl. Bergk, Neue Jahrbücher für Philologie 1860, S. 295.

leuchtenden Glanz des Morgens, ihre Stärke auf das unwiderstehlich hervorbrechende Licht ihrer Strahlen. Alles andere in ihrem Charakter kann griechisch genannt werden und lässt sich durch Beziehung auf vedische Ideen nicht erklären. Was aber den Mythologen am meisten interessiert, der Grundcharakter der Gottheit, kann nirgends sonstwo gefunden werden als in dem Namen Ahanâ, der auch in Indien der Vergessenheit anheimgefallen wäre, hätte er sich nicht in dem einzigen Verse des Rigveda, den ich Ihnen citierte, erhalten.

Daphne.

So weit stehen wir, glaube ich, auf sicherem Boden. Aber ich denke, wir können noch einen Schritt weiter wagen. Wir sahen, dass der Name für Morgen oder Tag im Sanskrit ahan oder ahar lautete und ursprünglich Glanz bedeutete. Nun kommen die germanischen Ausdrücke für Tag von einer Wurzel DAH, brennen, heiß sein. Das gotische dag-s ags. daeg, englisch day, deutsch Tag setzen eine Wurzel DHAGH voraus, die sich im Sanskrit als DAH, brennen, findet. Ob die beiden Wurzeln AH, von der im Sanskrit ahan, Tag, und DAH, von der gotisch dags kommt[1]), Nebenformen zu einander sind, ist eine Frage, die nur durch die ausführliche Erörterung allgemeiner Grundsätze sich entscheiden lässt. Wollte man in AH den Schwund von anlautendem d annehmen, so würde dies nichts besagen, da anlautendes d nie ohne Grund schwindet. Dasselbe gilt für die andere Theorie, dass DAH für D + AH stände. Wir können nur sagen, dass wir auch in anderen Fällen Nebenformen mit und ohne d im Anlaut finden. Ob dies rein zufällig ist, können wir gegenwärtig nicht sagen. Wir können nur die thatsächlichen Analogien feststellen. So haben wir z. B. im Sanskrit asru, Thräne, wahrscheinlich von einer Wurzel AS, scharf sein, schneiden. Im Griechischen heißt die Thräne δάκρυ, das Wort kommt augenscheinlich von einer Wurzel

1) Vgl. Pott, Etymologische Forschungen III, S. 825 f.

DAS, beißen [1]). Sollen wir nun annehmen, dass beide Wörter nichts mit einander zu thun haben, und ihren Ursprung also keinem gemeinsamen metaphorischen Begriffe des Scharfen und Beißenden, keinem gemeinsamen Schöpfungsakte verdanken? Beide Wurzeln *AS* und *DAS* liegen vor und haben sich in den verschiedenen arischen Sprachen mehr oder minder fruchtbar gezeigt. Von *AS*, scharf sein (in jedem Sinne des Wortes) haben wir im Sanskrit a*s*ra und a*s*ri, Punkt, Ecke, im Lateinischen acus, âcer, im Griechischen *ἄκρος* und *ἄκρις*. Wie acidus von der Bedeutung scharf die Bedeutung bitter, sauer erhielt, so kam a*s*ru im Sanskrit und Zend, aszara im Litauischen zur Bedeutung bittere Thräne.

Von *DAS*, beißen (bitter hängt mit beißen, sanskrit BHID, lateinisch findo zusammen) haben wir im Griechischen *δάκρυ*, im Lateinischen lacruma, gotisch tagr, englisch tear, deutsch Zähre. Es dürfte kaum jemand daran zweifeln, dass alle diese Worte ursprünglich die beißende Thräne bedeuteten. Natürlich zweifeln kann man ja, und da es immer viel gelehrter aussieht, wenn man zweifelt, als wenn man zustimmt, so ist die Versuchung zum Kopfschütteln sehr groß. Aber eben aus diesem Grunde verdient dieser wohlfeile Skepticismus scharfen Tadel, wie ihn z. B. Professor Pott einem gelehrten Mitforscher gelegentlich hat zu Teil werden lassen. »Aus der Bestimmtheit der Ablehnung der Vergleichung von a*s*ru mit da*s*ru«, schreibt er, »die angeblich ebensowenig berechtigt sei wie die von ahan mit Tag, folgt natürlich gar nichts«. [2])

Aber auch diejenigen Gelehrten, welche den Zusammenhang der Wurzel AH mit DAH durchaus bestreiten, können nicht leugnen, dass Dahanâ eine völlig regelrechte Ableitung von der Wurzel DAH sei, eben der Wurzel, die uns in den

1) Fick geht noch viel weiter und leitet z. B. agni, Feuer, von der Wurzel DAH ab. Holtzmann macht darauf aufmerksam, dass die Göttin Danâyu des Mahâbhârata als Anâyu im Harivamsa erscheint. Vgl. Holtzmann, Agni, S. 34.

2) Vgl. Pott, Etymologische Forschungen II, 4, S. 510.

germanischen Sprachen die Ausdrücke für Tag geliefert hat. Diese Wurzel DAH setzt eine Wurzel DHAGH voraus und gehört zu einer ganzen Klasse von Wurzeln, in welcher nach Graßmanns Beobachtung die Aspirata im An- und Auslaut im Gotischen notwendig durch die Media ersetzt wurde.

Da das auslautende h in der Wurzel DAH einem ursprünglichen gh oder bh entsprechen kann, so erhalten wir zwei mögliche Grundformen DAGH und DABH. DAGH findet sich im Sanskrit in ni-dâgha, Hitze. DABH würde im Griechischen als δαφ erscheinen. Von diesem δαφ könnte im Griechischen δαφ-νη[1]) ganz regelmäßig weiter gebildet sein. Der Name würde dasselbe bezeichnen wie Ahanâ im Sanskrit, nämlich die brennende, leuchtende, glänzende. Neben Δάφνη haben wir die thessalische Form Δαύχνη mit Guttural im Auslaut der Wurzel DAH und Hesych erwähnt δαυχμόν als Bezeichnung des Holzes des Lorbeerbaumes, weil es leicht brenne (εὔκαυστον).

Wissen wir also, dass Phoebos die Sonne bedeutete, und wenige Gelehrte dürften dies leugnen, dass ferner Δάφνη die Morgenröte bezeichnet haben kann, dann werden wir nicht lange nach einer Erklärung der griechischen Sage zu suchen haben, dass die Morgenröte vor dem Sonnengott floh und verschwand, als er sie zu umarmen trachtete.

Warum aber, kann man fragen, wurde Daphne der Sage nach in einen Lorbeerbaum verwandelt? Die Völkerpsychologen unter den Mythologen werden uns sagen, dass auf Samoa, Sarawak und in anderen wilden Ländern Männern und Frauen die Fähigkeit zugeschrieben werde, sich in Pflanzen zu verwandeln, dass demnach die Griechen, da sie jedenfalls einmal Wilde waren, denselben Glauben hatten und wir damit weiterer Nachforschung überhoben seien. Alle Achtung vor den Völkerpsychologen, allein ich kann mir nicht denken, dass dies etwas anderes sein sollte als eine Erklärung des Unbe-

1) Vgl. Max Müller, Comparative Mythology 1856; Essays II, S. 412.

kannten durch das Unbekanntere, ignotum per ignotius. Die Frage, die jeder stellen würde, lautet, warum glaubten denn die Samoaner und Sarawakier und andere Wilde überhaupt, dass Männer und Weiber sich in Bäume verwandeln könnten? Jedenfalls würde ihnen weder der Totemismus noch der Fetischismus noch der Tabuismus zu diesem Glauben verholfen haben. Warum sollte sich nun der klassische Gelehrte nicht nach einem näher liegenden Schlüssel umsehen dürfen, und wenn er findet, dass der Lorbeer *δάφνη* oder Brennholz genannt wurde, weil sein Holz leicht brennt [1]), warum sollte er nicht sagen dürfen, die Sage von der Daphne, der Morgenröte, die in die daphne, den Lorbeerbaum, verwandelt wurde, sei vermutlich dem Einfluss der Sprache auf das Denken zuzuschreiben, einer gewissen Vergesslichkeit der Sprache, eigentlich demselben Einfluss, der auch uns bei Oxford an einen Ochsen, der eine Furt durchschwimmt, oder beim Mäuseturm an einen Turm und Mäuse denken lässt.

»Warum in die Ferne schweifen?
Sieh, das Gute liegt so nah!«

Ob ähnliche Fälle der Namensidentifizierung wie bei D a p h n e und d a p h n e auch dem samoanischen und sarawakischen Glauben, dass Männer und Weiber sich in Pflanzen verwandeln könnten, zu Grunde liegen, ist eine Frage, die sich weit schwerer beantworten lässt. Ehe man über solche Dinge generalisiert, ist es weit besser eine Anzahl einzelner Fälle zu untersuchen wie z. B. das Verhältnis von Hyacinthus, Narcissus und anderer in Griechenland und anderwärts. Wir werden, glaube ich, hier wie sonstwo finden, dass derselben Wirkung nicht immer dieselbe Ursache zu Grunde liegt, aber falls wir nicht irgendwelche Ursache überhaupt ermitteln, dürfte die vergleichende Mythologie in der That eher eine

---

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II, S. 577, Anm. 67; Essays II, 571, Anm. 59; *δαυχμόν· εὔκαυστον ξύλον δάφνης.* Hesych s. v.

Sammlung von Schutt und Gerümpel als ein Antiquitätenmuseum genannt werden. Sagt man, die Sage, dass eine Frau in einen Baum verwandelt werde, finde durch den Nachweis ihre Erklärung, dass sie einem Volke eigen sei, das an die Verwandlung von Weibern in Bäume glaube, so würde man sicher nicht viel damit besagen.

Professor Gruppe hat eine eigentümliche Art, sich mit diesen mythologischen Etymologien auseinanderzusetzen. Er fragt, ob sie wahr sein könnten, und lässt sie dann auf sich beruhen. »Dürfen wir wohl«, schreibt er (S. 99) »die griechische Daphne, den Lorbeer, die Geliebte des Δαφνηφόρος, deshalb für die Morgenröte erklären, weil jener noch unklare Name vielleicht dem Skr. dahanâ entspricht, welches mit ahanâ, einem Beiworte der Morgenröte, identisch sein soll — eine Kombination, bei welcher außerdem die sühnende und reinigende Kraft, die der Lorbeer nicht etwa bloß bei den Griechen besitzt, ganz außer Acht bleibt?« Was wird durch solche Bemerkungen gewonnen? Daphne, die Morgenröte, wurde Daphne genannt wegen ihres flammenden Lichtes, und nicht etwa, weil daphne ursprünglich den Lorbeerbaum bezeichnete. Den Lorbeerbaum nannte man daphne wegen seines leicht brennenden Holzes, das lebhaft aufflackerte. Diese beiden Akte der Benennung sind von einander durchaus verschieden. Der Umstand, dass sie Synonyme waren, rief, wie öfter, die spätere Sage hervor. Wir könnten ebenso gut die Identifizierung von Dyaus und Zeus verwerfen, weil sie den moralischen Charakter des *Ζεὺς ξένιος* außer Acht lässt.

Benfeys Theorie über die Athene.

Obgleich ein wirklich stichhaltiger Einwand gegen meine Gleichung Ahanâ = Athene nicht vorgebracht werden konnte, schien die Thatsache, dass ein anderer Forscher eine andere Etymologie vorgetragen hatte, für jene einen günstigeren Anhalt zur Ablehnung beider zu bieten, die sich einbilden, sie könnten einfach dadurch, dass sie sich außer Stand erklärten, zwischen zwei Ansichten zu entscheiden, beide als

falsch erweisen. Nun ist Benfeys Etymologie von Athene[1]) jedenfalls höchst gelehrt, genial und sorgfältig bis ins einzelne ausgeführt. Indes wird jeder, der sich die Mühe nehmen will, ihre lautliche Grundlage zu prüfen, ehrlicher Weise eingestehen müssen, dass sie unhaltbar ist. Wir haben es hier mit Thatsachen zu thun, die eine fast mathematische Genauigkeit zulassen. Allerdings ist aber auch hier wie in der Mathematik eine bestimmte Kenntnis des Addierens und Subtrahierens jedenfalls für diejenigen unerlässlich, die sich an der Diskussion beteiligen wollen. Ich rede hier nur von den lautlichen Schwierigkeiten. Sollte sich herausstellen, dass sie unübersteigbar sind, so brauchen wir uns auf die weiteren Spekulationen nicht einzulassen.

Benfey (S. 21) setzt folgende Gleichung an:

Sanskrit		Zend		Griechisch
Trita Âptya*h*	=	Thrito und Âthwyo	=	Ἀτϑίς.
Traitana*h*	=	Thraêtanô âthwyanô		
		Thrâetânô athwyânô	=	Τριτωνὶς Ἀϑάνα
		Thraêtaonô âthwyânô.		

Lassen wir die Etymologie von Trîtonia bei Seite, die richtig sein kann, ganz unabhängig von der Etymologie von Athene, so fragt es sich, ob Ἀϑάνα, Ἀϑήνη oder Ἀϑηναίη dasselbe Wort wie Zend âthwyânô sein kann. Und hier muss ich trotz der größten Bereitwilligkeit, alle möglichen Zugeständnisse bezüglich lokaler und dialektischer Unregelmäßigkeiten zu machen, entschieden nein sagen.

Âthwyânô ist eine speciell zendische Modifikation eines vorauszusetzenden **âptyânâ** im Sanskrit. Dies ist also das einzige Wort, welches bei der vorliegenden Etymologie des griechischen Athana in Betracht kommen kann. Es ist richtig, dass sich dieses âptyânâ im Sanskrit selbst nicht findet. Aber

1) Tritonia Athana, Femininum des Zendischen Thrâetâna âthwyâna. Göttingen, 1868.

wir haben hier âp-tya d. i. aquaticus, ein Beiwort des Trita, des Indra, und weiterhin einer ganzen Klasse sagenhafter Wesen. Von diesem âptya lässt sich jedoch kein Übergang zu Athana finden und selbst Benfey sieht sich fast bei jedem Schritte genötigt einzugestehen, dass die von ihm geforderten Lautveränderungen ohne alle Analogie seien.

Zunächst behauptet er, Athene hänge mit Atthis und Attika zusammen. Obgleich Atthis oder Attika unter dem Schutze der Athene steht, haben die beiden Namen doch nichts mit einander zu thun. Dies tritt noch deutlicher zu Tage, wenn er Atthis auf Attika zurückführt; denn wie kann jemals tt für th stehen? Ich gebe zu, dass der Beweis nicht erbracht ist, dass Attike von ἀκτή, Gestade, abgeleitet sei, wodurch der Übergang zu Atthis und Athene gradezu aussichtslos wäre. Aber auch wenn wir die Ableitung von ἀκτή verwerfen, wie kommen wir von âptya zu Attike? Benfey sagt, pt in âptya könne zu tt werden wie πέπτειν = πέττειν. Allein in πέττειν (pak) ist der Wurzelauslaut ursprünglich guttural, nicht labial. Benfey fühlt dies selbst und beruft sich deshalb auf den Namen at für ap, der im Sanskrit in ad-bhis für ab-bhis erscheint. Indem er dann weiter ein apt ansetzt, lässt er ap-tya für apt-tya stehen. Dann folgert er, dass p und t in pty zu tt assimiliert worden seien, dass das zweite t unter dem Einflusse des y aspiriert worden und τϑ = pty sei. Hier schlägt ihm jedoch wieder das Gewissen. Denn er gibt zu, dass sanskrit ty niemals zu griechischem ϑ werde. Daraus folgt dann, dass pty nicht zu τϑ werden könne. Wenn er weiter, um von Atthis zu Athene zu gelangen, den Schwund von τ fordert, so gesteht er ehrlich ein, dass sich dafür eine Analogie nicht finden lasse, und doch fügt er hinzu, dass Atthis und Athene zusammenhängen, sei so unzweifelhaft, dass daran durch das Fehlen einer Analogie nicht das mindeste geändert werde.

Endlich versucht er, als er bemerkt, dass der erste Vokal in Athene kurz, in âptya aber lang sei, dies durch den Accent zu erklären, was wiederum unmöglich ist, oder

er fordert einfach neben âptya eine Form ăptya, die nicht existiert.

Nach dem Gesagten bezweifele ich, ob ein einziger Sanskritgelehrter die Gleichung âptyânâ = Athana unterschreiben dürfte. Es liegt deshalb für uns auch die Notwendigkeit nicht vor, uns auf eine Prüfung der weiteren Spekulationen, die darauf gegründet werden, einzulassen. Ist Athana nach Benfey nicht die Morgenröte, sondern der Blitz, oder nach anderen beides, Blitz und Morgenröte, so muss diese Ansicht auf anderes Beweismaterial gegründet werden. Aus ihrem Namen lässt es sich nicht ableiten. Die Gleichung Ahanâ = Athene dagegen ist lautlich untadelig und mythologisch verständlich [1]). Den Grundsatz, auf welchen sich Benfey in seiner Abhandlung über Athene so häufig beruft, will ich im Prinzip nicht bestreiten, dass nämlich mythologische Namen dialektische Unregelmäßigkeiten in besonderem Maße aufweisen müssen. Es gibt ohne Zweifel Grenzen, wo unsere Achtung vor den Lautgesetzen ein Ende hat. Dies gilt aber hauptsächlich nur für die Fälle, in welchen die volle Tragweite eines Gesetzes noch nicht feststeht, nicht aber wo wir das Gesetz kennen und es wissentlich verletzen würden. Wenn z. B. der Wechsel von nis oder nakta in *νύξ*, *νυκτός* oder von *ἑπτά* und *ὀκτώ* in *ἕβδομος* und *ὄγδοος* angeblich durch kein Lautgesetz erklärt wird, so kann ich nur sagen, dass, wenn auch der genaue Grund für den Übergang von *α* in *ι* und *υ*, von *π* in *β*, von *κ* in *γ* noch nicht bekannt ist, er mit der Zeit bekannt werden wird. Ich bin alt und kalt genug, um zu erklären, dass ich noch immer an die Verwandtschaft von *θεός* und deus glaube trotz allem, was darüber geschrieben worden ist. Ich kann sie zwar lautlich nicht

1) Hr. Darmesteter (Ormazd p. 34), ein ausgezeichneter Zendgelehrter, ist augenscheinlich von Benfeys Zendetymologie der Athene nicht überzeugt und vermutet, dass Athene mit Zend atar, Feuer, Blitz, dem vedischen* athar zusammenhänge. Wie jedoch griechisch *ἀθήνη* diesem atar entsprechen konnte, hat er nicht dargethan.

völlig erklären, aber noch weit unerklärlicher scheint es mir zu sein, dass das arische Wort für Gott im Griechischen verloren gegangen und später durch ein anderes nach Form und Bedeutung fast identisches, seinem Ursprunge nach aber völlig verschiedenes Wort ersetzt worden sein sollte[1]. Selbst wenn wir in diesem Punkte nachgeben und zugeben wollten, dass ϑεός mit sanskrit deva, Glanz, und lateinisch deus, Gott, nicht zusammenhänge, wie könnten wir die leuchtende Himmelsgottheit Theia von der Wurzel div oder dyu, glänzen, scheinen, trennen, sie, die das Weib des Hyperion, die Mutter des Helios (Thiae clara progenies Cat. 66, 44), der Selene und Eos und die Tochter des Uranos und der Ge ist? Was kann ϑεῖος, ϑέειος, lakon. σεῖος anders bedeuten, wenn es z. B. von Odysseus gebraucht wird als ϑεοείκελος, gottähnlich, oder ϑεοειδής, göttergleich, oder ϑεογενής, gottgeboren. Wenn nun derselbe Odysseus διογενής, zeusentsprossen oder δῖος, göttlich, herrlich genannt wird, wenn wir bei Homer ϑεῖον γένος und δῖον γένος neben einander finden, sollen wir da annehmen, dass διο und ϑεο überhaupt nichts mit einander zu thun haben?[2] Auf alle Fälle mögen wir uns diese Wörter besonders merken, da sie noch der Erklärung und Rechtfertigung bedürfen. Allein wir wollen nicht annehmen, dass dogmatisch negativ zu sein besser und sicherer sei als dogmatisch positiv.

Wenn sich beweisen ließe, dass Griechisch und Sanskrit keine mythologischen Namen mit einander gemein hätten, dann hätte natürlich die vergleichende Mythologie im engeren Sinne des Wortes ein Ende. Vergleichen könnten wir zwar immer noch, aber an eine Identifizierung von Göttern und Helden wäre nicht weiter zu denken, da sie keine gemeinsamen Namen

1) Vgl. Max Müller, Essays IV, 444; Pott, in Kuhns Zeitschrift XXVI (1883), S. 200.

2) Θεός wird von ϑεῖν, laufen abgeleitet Cratyl. 397 D; von ϑεᾶσϑαι, schauen Macrob. Sat. I, 23; von αἴϑειν Gregor. Nazianz. or. 30 c. 18; Migne P. Gr. t. 36 vol. 128; Z. D. M. G. XXXVII, S. 126, 451; XXXVIII, S. 486.

und deshalb keinen gemeinsamen Ursprung hätten. So können wir, wenn es uns beliebt, Jupiter, Jehovah und Unkulunkulu miteinander vergleichen, aber identifizieren können wir sie nicht. Wir würden viele gemeinsamen Züge an diesen drei höchsten Gottheiten entdecken, nur nicht einen gemeinsamen Namen, d. h. einen gemeinsamen Ursprung. Wir hätten es eigentlich nur mit morphologischen Ähnlichkeiten zu thun, die in ihrer Weise ja sehr interessant sind, aber doch nicht das ersetzen, was wir für historische Zwecke brauchen, nämlich genealogische Identität.

Siebzehnte Vorlesung.

Die genealogische Schule.

Identifizierung und Vergleichung.

Man wird kaum glauben, dass es notwendig sein sollte, immer wieder zu wiederholen, was fast selbstverständlich zu sein scheint, dass Vergleichen und Identifizieren durchaus nicht eins und dasselbe ist. Keine zwei Gottheiten lassen sich mit einander identifizieren, wofern wir sie nicht auf denselben Namen zurückführen und nachweisen können, dass dieser Name ursprünglich auf einen und denselben Namengeber zurückgeht. Über diesen Punkt muss man sich durchaus klar sein, wenn weitere Erörterungen über Mythologie zu irgend welchen brauchbaren Resultaten führen sollen.

Hat jedoch der Etymologe die Vorarbeit beendet, können wir nachweisen, dass z. B. der Ausdruck für Morgenröte im Sanskrit Ushas dasselbe Wort ist wie das griechische Eos, dass das Sanskritwort für Nacht ni*s* nur eine dialektisch verschiedene Form desselben Stammes ist, den wir in *νύξ* und nox haben; dass Dyaus und Zeus, Agni, Feuer und ignis dieselben Wörter sind, was dann? Vor allen Dingen haben wir dann den unwiderleglichen Beweis in Händen, dass diese Namen vor der arischen Völkertrennung vorhanden waren; zweitens wissen wir, dass der ursprüngliche Begriff, der den Trägern dieser mythologischen Namen innewohnt, der aus ihrem Namen erschlossenen etymologischen Bedeutung

entsprochen haben muss, mögen sie auch später ihren Charakter völlig geändert haben; drittens, dass alle gemeinschaftlichen Züge in Sage und Legende, die von ihnen in den Mythologien der verschiedenen Länder sich finden, vor dem endgiltigen Auseinandergehen der arischen Völkerfamilie bestanden haben müssen. Dies sind die festen Punkte in der vergleichenden Mythologie im strengen oder, wenn Sie wollen, im engern Sinne des Wortes. Diese feste Stellung darf niemals preisgegeben werden, und um ihre Unangreifbarkeit zu wahren, muss sie sowohl von der analogischen wie von der psychologischen Richtung der vergleichenden Mythologie abgegrenzt werden.

*S*arad und Ceres.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Ist mir der Nachweis gelungen, dass Ceres mit dem skr. *s*arad (Herbst, Zeit der Reife) identisch ist, so haben wir eine feste Grundlage gewonnen. Diese Grundlage muss von den Gelehrten geprüft werden, und wer nicht sachverständig ist, hat hier nicht mitzureden; er muss einfach hinnehmen, was ihm geboten wird. Kann er sich zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten nicht entscheiden, so darf er jedenfalls nicht die Haltung eines linguistischen Herkules am Scheidewege anzunehmen versuchen. Weder gemeiner Menschenverstand noch auf Überredung ausgehende Beredsamkeit wird hier von irgend welchem Nutzen sein.

Bekanntlich hatten nun die Römer von Ceres eine eigene Etymologie. Servius Verg. G. I 7 sagt[1]: alma Ceres a creando dicta, quamvis Sabini Cererem panem appellant. Wäre dem so, so wäre Ceres ursprünglich als Schöpferin (creatrix) aufgefasst worden. Die altrömischen Etymologien wollen indes nichts weiter als Volksetymologien sein. Aber auch so dürfte sich schwerlich eine Brücke von creare zu Ceres finden

1) Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 403.

lassen. Neuere Etymologen[1]) haben jedoch diesen Wink wieder aufgenommen und vorgeschlagen Ceres von der Wurzel KAR, machen, herzuleiten, von welcher sie auch Cerus oder Kerus ableiten, jenen schaffenden Genius, der in dem an Janus gerichteten Salierliede als Cerus Manus angerufen wird und creator bonus bedeuten soll. Preller geht sogar noch weiter und bringt auch das umbrische Wort cerfus (vedisch *s*ardha) mit diesen Namen in Verbindung, was ganz unmöglich ist.

Indem wir Cerus weiterer Erwägung vorbehalten, können wir nicht leugnen, dass lautlich Ceres ebenso gut von der Wurzel KAR wie von der Wurzel *S*AR, reifen, abgeleitet werden könnte. Diesem Dilemma sehen wir uns oft gegenüber. Wir müssen dann die Geschichte und geographische Verbreitung einer Wurzel in Betracht ziehen, um zu einer Entscheidung zu gelangen. Kein rein lautliches Zeugnis kann uns sagen, ob z. B. Vesta, griechisch *Ἑστία*, von VAS wohnen oder von VAS leuchten kommt, um von anderen Wurzeln nichts zu sagen. Curtius leitet das Wort von VAS (ush) leuchten ab, wovon auch vasu, die glänzenden Götter, der glänzende Wohlstand u. a. kommen, weil die Göttin zuerst das Feuer und dann den Herd, die Heimstätte repräsentiert habe. Roth leitet es von VAS wohnen ab. Ich entscheide mich für VAS leuchten, weil die Wurzel VAS wohnen im Lateinischen keine weiteren Spuren zurückgelassen hat.

Derselbe Einwand lässt sich nach meinem Gefühl auch gegen KAR, machen, als Etymon von Ceres geltend machen. Zunächst bedeutet die Wurzel KAR (oder SKAR) nicht erschaffen, nicht einmal im Sanskrit, sondern bearbeiten, vollenden; zweitens gibt es im Lateinischen schwerlich eine einzige sichere Ableitung von KAR, denn sowohl Cerus wie creo, cresco u. a. sind zweifelhaft. Graßmann, der die Ableitung von KAR verwarf, wollte Ceres von KARSH, Furchen ziehen, ableiten. Aber in der Bedeutung pflügen findet sich KARSH in den

1) Vgl. Preller a. a. O., S. 70.

nordarischen Sprachen nirgends, und Ceres ist nicht die Göttin des Pflügens oder Säens, sondern des Reifens. Ich ziehe daher die Wurzel *SAR* vor, die heiß machen, kochen, reifen bedeutet, von der auch *srita*, gebraten, gekocht und *sarad*, Ernte, Herbst kommt. Eine Sekundärform derselben Wurzel ist *SRÂ* caus. *srapay*. Davon, nicht von carpere, pflücken, haben wir im Griechischen καρπός, die reife Frucht, angelsächsisch haerfest, Herbst, die Zeit des Reifens. Möglicherweise kommt das lateinische corpus wie skr. *sarîra* von derselben Wurzel und bedeutete ursprünglich die reife Leibesfrucht.

Erwägen wir nun, dass auch das deutsche Herbst, das englische harvest von der Kausativform dieser Wurzel sich herleiten lässt, welches Bedenken kann da noch bleiben, dass Ceres = *sarad*[1]) ist und eine altertümliche Bezeichnung des Herbstes war? Welches die Vorstellung war, die Sarad und Ceres zu Grunde lag, ob die Zeit des Herbstes oder die Erde zur Erntezeit, die Herbstsonne oder der Herbstmond, die jedes Jahr die Temperatur der Reife herbeizuführen schienen, dies sind Fragen, die wir unmöglich beantworten können. War die Gottheit einmal begrifflich erfasst, so wurde bestimmtes Denken unnötig und der Dichter nahm für sich die Freiheit in Anspruch, seine Ceres sich so zu denken, wie es seiner Phantasie entsprach. Wie frühzeitig schon der Herbst, die Furche (Sîtâ), das Ackerfeld (Urvarâ), die Tage, die Jahreszeiten und das Jahr zu Göttinnen gemacht wurden, lässt sich aus den Anrufungen ersehen, die bei den Hausopfern[2]) der Brâhmanen an sie gerichtet wurden. Fast alles,

1) Über das auslautende d und s vgl. meinen Artikel in Kuhns Zeitschrift XVIII, 211. Dagegen polemisiert vergebens Gruppe, Griech. Kulte, S. 105, Anmerkung 1.

2) Pâraskara G*ri*hya S. II 17, 9. Sîtâ, die Furche, späterhin die Gattin des Râma wird hier als die Gattin Indra's angerufen. Urvarâ ist ἄρουρα; von Sîtâ und sîtya, Getreide, hat man σῖτος abgeleitet, doch bedarf das anlautende s der Erklärung. Über die Tage als dreißig Schwestern vgl. Pâraskara G. S. III 3, 5a; über die Jahreszeiten und das Jahr III 2, 2. Sarad wird an derselben Stelle als abhayâ, frei von Gefahr, angerufen.

was uns von der Ceres als einer uritalischen Gottheit erzählt wird, lässt sich vollständig aus diesem ihren etymologischen Charakter erklären und damit ist die Arbeit des vergleichenden Mythologen zu Ende. Dass sie später in der griechischen Demeter und allem, was damit zusammenhing, aufging, gehört in das Gebiet des klassischen Philologen und brauchen wir uns gegenwärtig damit nicht aufzuhalten.

Mythologische Etymologien.

Ist die Etymologie eines mythologischen Namens einmal in befriedigender Weise ermittelt, so haben wir, wie mir scheint, nicht nur den wahren Ausgangspunkt in der Geschichte der betreffenden Gottheit oder des betreffenden Helden gewonnen, sondern auch eine klare Andeutung der Richtung, welche diese Geschichte von Anfang an genommen. In diesen Etymologien und den Gleichungen, die sich zwischen den Götternamen in den verschiedenen verwandten Sprachen ergeben, sehe ich den Grundstock des Wissensschatzes der vergleichenden Mythologie und in jeder neuen, wohlbegründeten Entdeckung eine dauernde Vermehrung dieses unseres Besitzstandes. Will man die wahren Begründer und Förderer der vergleichenden Mythologie kennen lernen, so muss man sie unter jenen Männern suchen, die solche Gleichungen wie Dyaus = Zeus ermittelten und gegen jeden Einwand verteidigten, der vernünftigerweise dagegen erhoben werden konnte.

Wandlungen in dem Charakter der Götter.

Indes kommt es häufig vor, dass nach Feststellung der eigentlichen Bedeutung eines mythologischen Namens diese in keiner Weise eine Erklärung des Charakters des Gottes, der ihn trägt, an die Hand gibt. Niemand kann die lautliche Identität der Namen Haritas im Sanskrit und *Χάριτες* im Griechischen leugnen, aber die ersteren sind die Rosse der aufgehenden Sonne, die letzteren weisen nicht die geringste Spur eines Rosscharakters auf. Kuhn vermutete, Prometheus

gehe auf den vedischen pramantha zurück; pramantha ist jedoch nur der Stab, womit aus dem Holze Feuer gerieben wird, während Prometheus der weiseste unter den Titanensöhnen ist. Sârameya ist im Sanskrit ein Hund, Hermeias im Griechischen ein Gott. Kerberos ist im Griechischen ein Hund, *S*arvarî im Sanskrit die Nacht. Die Maruts sind im Veda deutlich die Götter des Gewittersturmes, es gibt aber auch Stellen, an welchen sie als mächtige Götter, als die Geber alles Guten angerufen werden, ohne die geringste Spur einer Beziehung auf Donner und Blitz. Wir sehen in der That hier wie sonst[1]) ganz deutlich, wie der Begriff von den Göttern des Gewittersturmes allmählich verallgemeinert wurde und wie schließlich die Maruts, nachdem sie einmal als göttliche Wesen erkannt worden waren, ohne irgend welche Beziehung auf ihren physikalischen Charakter angerufen wurden.

Es mag seltsam erscheinen, aber in jener alten Zeit konnte es schwerlich anders sein. War ein einzelner Dichter zum Priester einer Familie, war eine einzelne Familie zur einflussreichsten in einem Stamme und ein Stamm durch Eroberung zum Beherrscher eines Volkes geworden, so musste wohl oder übel der von einem einzelnen Dichter gefeierte Gott

1) Hr. Bancroft (Native Races of the Pacific States of North America 1875 vol. III p. 117) bemerkt, dass in vielen amerikanischen Sprachen für Sturm und Gott dasselbe Wort gebraucht wird. Hr. Brinton schreibt (Myths of the N. W. p. 50) »der Übergang von Wind zur Personifikation als Gott ist fast unmerklich.« Wie leicht der Wind zu einem Helden, bisweilen zum Stammvater des Menschengeschlechts wird, hat Reville gezeigt (Religions des Peuples noncivilisés vol. I p. 218). Goldziher (Mythology among the Hebrews p. 224) citiert aus Nachtigall, dass die Baghirmi in Centralafrika für Sturm und Gottheit dasselbe Wort haben. Das Akravolk an der Goldküste Afrikas sagt »Wird Gott kommen?« im Sinne von »Wird es regnen?« In den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1875, S. 317 lenkt Schrader in einem Aufsatze über die ursprüngliche Bedeutung des Namens Gottes Jahve-Zebaoth die Aufmerksamkeit auf den assyrischen Namen für Wind a-iv (ha-iv), a-u (ha-u), Wurzel חוח, hauchen, blasen, so dass Gott, der Haucher, dem Sturmgott Ramnân parallel stehen würde.

zum obersten Gotte des Volkes werden, und war er es geworden, mochte er mit der Zeit alle Attribute der höchsten Gottheit erhalten[1]. Im Veda tritt die alte oberste Gottheit des glänzenden Himmels, Dyaus, der bis zuletzt der höchste Gott der Griechen und Römer geblieben ist, sichtlich zurück. Seine Stelle nimmt ein Gott ein, der den anderen arischen Völkern unbekannt und deshalb wahrscheinlich jüngeren Ursprungs ist, nämlich Indra. Indra war ursprünglich ein Gott des Gewittersturms, der Regenspender (indra wie indu = Regentropfen), der Bundesgenosse der Rudras und Maruts. Bald aber wurde er mit allen Attributen eines höchsten Herrschers ausgestattet; er thronte im Himmel und offenbarte sich nicht länger mehr nur im Gewittersturm, sondern auch in dem Lichte des Himmels und dem Glanze der Sonne.

Zufällige Namensähnlichkeiten.

Jeder, der mit den Grundsätzen der vergleichenden Philologie vertraut ist, weiß natürlich, dass man auf vollständige Identität mythologischer Namen im Sanskrit, Griechischen und Lateinischen nicht rechnen darf, dass dies vielmehr höchst verdächtig wäre. Die lautlichen Eigentümlichkeiten jedes einzelnen Gliedes der arischen Sprachfamilie sind in einer Weise ausgebildet, dass schwerlich je der Fall eintreten dürfte, dass alle Buchstaben eines Wortes diesen Einflüssen sich entzogen haben sollten. Dass das englische care und das lateinische cura, das englische whole und das griechische ὅλος durchaus nichts mit einander zu thun haben sollten, ist oft

[1]) Unter den Skandinaviern scheinen die Schweden und Norweger dem Ođinn geringere Verehrung erwiesen zu haben als die Gotländer und Dänen. Die altnordischen Sagas erwähnen mehreremal Götterbilder des Thor, niemals des Ođinn; nur Saxo Grammaticus thut dies, aber in einer durchaus mythischen Weise. Adam von Bremen nennt zwar den Wodan unter den Upsalagöttern, weist ihm aber den zweiten Platz zu, dem Thor den ersten. Später scheint die Verehrung des Freyr in Schweden vorgeherrscht zu haben. Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie I, S. 160 ff.; Lippert, die Religionen der europäischen Culturvölker, S. 220 f.

als eine der Absurditäten der Sprachwissenschaft hingestellt worden. Ebenso absurd dürfte es klingen, wollte man dem griechischen Herakles und dem lateinischen Hercules, wenn es je einen solchen Gott gab, den gemeinsamen Ursprung absprechen. Dennoch ist es völlig ausgemacht, dass, wenn es nach Mommsens Vermutung einen einheimischen Herculus, eine Schutzgottheit des umfriedeten Viehhofes (von hercere), gab, er niemals irgend welche thatsächliche Verwandtschaft mit Herakles gehabt haben konnte. Die oberflächlichste Kenntnis der Lautgesetze der arischen Sprachen würde heutzutage einen Gelehrten von der Zusammenstellung von Wörtern abhalten, die früher unbeanstandet verglichen werden konnten wie z. B. Thor und das griechische θοῦρος, anstürmend, tobend; das sächsische Hera[1], das lateinische hera, Herrin, und das griechische Hera; oder celtisch Bel oder Beal[2] und das semitische Bel oder Baal.

Fremde Götter.

In dem zuletzt erwähnten Falle, wo wir bei sprachlich durchaus nicht verwandten Völkern dieselben oder ganz ähnlich klingende mythologische Namen finden, erhebt sich eine neue Frage, nämlich ob diese Namen von einem Volke zum anderen gewandert und übertragen sein können. Dieser Gegenstand hat neuerdings die Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf sich gelenkt und verdient von den vergleichenden Mythologen in demselben Geiste behandelt zu werden, in welchem die vergleichenden Philologen das Studium der Fremdwörter zu behandeln beginnen. Da wir wenigstens in den meisten Fällen mit vollständiger Sicherheit sagen können, ob ein lateinisches und ein griechisches Wort desselben Ursprungs sind, oder ob jenes ein griechisches Lehnwort ist, ob das Germanische das entsprechende Wort aufweist oder es aus dem Lateinischen übernommen hat, ob die celtischen Sprachen

1) Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 232.
2) Vgl. Grimm, a. a. O., S. 208.

sich aus dem Griechischen, Lateinischen und Germanischen bereichert haben oder gewisse Worte aus dem gemeinsamen arischen Sprachschatze herrühren, so müssen wir ebenso unter Beobachtung derselben Lautgesetze zu ermitteln versuchen, ob eine griechische Gottheit einheimisch oder aus semitischen Quellen entlehnt, ob eine römische Gottheit italischer oder griechischer Herkunft sei, ob gewisse celtische Gottheiten gemeinsames arisches Erbgut oder von den Nachbarvölkern übernommen sind.

Dass ägyptische, phönizische, babylonische und assyrische Einflüsse auf die Mythologie der hellenischen Stämme eingewirkt haben, hat niemand bereitwilliger zugegeben als die Griechen selbst. In einigen Fällen wie z. B. in den von Herodot über den ägyptischen Ursprung der griechischen Gottheiten vorgetragenen Theorien ist diese Anleihe der Griechen beim Auslande bedeutend größer dargestellt worden als sie ist. Die neueren Untersuchungen der Ägyptologen haben uns in den Stand gesetzt, diese Entlehnungen auf das richtige Maß zurückzuführen. In anderen Fällen haben jedoch die neueren Entdeckungen in Kleinasien, Phönizien, Babylon und Assyrien dem alten Hange, alles Griechische aus orientalischen Quellen zu erklären, neue Nahrung geboten. Dass Griechenland dem Orient viel schuldet, bezeugen laut und deutlich seine Buchstaben, Münzen, Maße und seine alte Kunst. Dass aber Griechenland nicht bloß ein hilfsbedürftiger Armer war, der von der Wohlthätigkeit des Orients lebte, dies dürfte eine einzige Aristeia Homers genügend beweisen. Dass Herakles, Hera, Aphrodite, dass Zeus selbst zum Mittel- und Anziehungspunkt für im Umlauf sich befindende Elemente der orientalischen Mythologie wurden, kann jeder, der Augen hat zu sehen, sehen. Dass aber diese Götter und Helden einfach aus nichthellenischen Quellen entlehnt seien, ist niemals erwiesen worden. Was in so vielen Fällen eingetreten ist, wenn alte Völker, jedes mit seiner eigenen Religion und Mythologie, in engere Berührung zu einander traten, hat sich auch zwischen den Griechen und ihren orientalischen Nachbarn ereignet. Götter, die eine ge-

wisse Ähnlichkeit mit einander zu haben schienen, wurden identifiziert, bona fide, ja in einigen Fällen wurden sogar ihre Namen aus der einen Sprache in die andere übernommen. Es ist wohlbekannt, dass z. B. Theben, die Hauptstadt des Kadmus, vielen phönizischen Elementen Eingang in Griechenland verschaffte. Aber Theben war nicht die einzige Niederlassung phönizischer Auswanderer in Griechenland. Wir wissen z. B., dass auch in Korinth eine alte phönizische Niederlassung sich befand, und wir können deshalb leicht verstehen, wie der Astartekult auf dem Isthmos eine neue Heimat und selbst eine rein semitische Gottheit Melikertes (Melkarth) in die Lokalmythologie dieser Gegend Aufnahme finden konnte.

Dieser Gegenstand verdient jedoch eine besondere Behandlung. Die vergleichende Mythologie hat ihre Schuldigkeit gethan, wenn sie gegen unmögliche Identifizierungen ihr caveat einlegt[1]).

Finden wir jedoch dieselben Namen in Deutschland und Centralamerika, in Ägypten und auf den Inseln Polynesiens, so können wir uns nicht auf alte Wanderungen berufen, sondern wir haben einfach zuzugeben, dass das Kapitel des Zufalls umfassender ist als wir erwarteten.

In Centralamerika z. B. treffen wir eine Schlangengottheit Namens Votan an. Die Ähnlichkeit des Namens mit Wotan ist von den Gelehrten frühzeitig bemerkt worden[2]). Aber erst Liebrecht war es vorbehalten, auch in den Heldenthaten dieses Gottes eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen des altnordischen Odinn zu entdecken. Als Votan aus der Stadt des Tempels Gottes zu seinem Heim Valum-Votan (Name der Ruinen unweit Ciudad Real de Chiapas in Guatemala) zurückgekehrt war, erzählte er, er habe einen unterirdischen Gang durchwandern müssen, der durch die Erde führte und nahe dem

1) Diesen Punkt hat treffend erörtert D. L. von Schröder in seinem Buche Griechische Götter und Heroen. Berlin 1887.

2) Vgl. J. G. Müller, Geschichte der Amerikanischen Urreligionen S. 486 f. Der Gegenstand wird ausführlicher behandelt in Reville's Les Religions des Peuples non-civilisés 1883 I, p. 216.

Fuße des Himmels endete. Diesen Gang, heißt es, hätten Schlangen gegraben, und da Votan der Sohn einer Schlange war, habe er ihn passieren können. Später habe Votan einen ähnlichen unterirdischen Gang in der Nähe der Schlucht von Zaqui angelegt und ihn bis Tzequil weitergeführt, Lokalitäten, die beide, wie uns mitgeteilt wird, nahe bei Ciudad Real liegen. Bischof Nuñez de la Vega berichtet weiter, Votan sei nach Huehuctan mit mehreren Tapirs gekommen und habe durch seinen Hauch ein dunkles Haus gebaut, in welchem er einen Schatz niedergelegt und der Obhut einer Frau und mehrerer Wächter anvertraut habe. Es sind noch einige merkwürdige Ruinen von Huehuctan in dem Bezirke von Soconusco vorhanden, und der Bischof berichtet, dass ihm der Schatz, der aus mehreren großen Urnen bestanden habe, die mit Götzenbildern zusammen in einem unterirdischen Gemache aufbewahrt wurden, von der Frau und den Wächtern ausgeliefert und auf dem Marktplatz von Huehuctan verbrannt worden sei[1]).

Liebrecht macht darauf aufmerksam, dass auch der germanische Odinn als Schlange eine Höhle durchkrochen und zur Erinnerung daran einen ähnlichen Gang in einer Gebirgsschlucht angelegt habe. Die Urnen vergleicht er mit den Gefäßen Odroerir, Bodn und Són in dem Hnitberge und die Frau mit Gunlöd.

Trotz dieser auffallenden Übereinstimmungen, die Liebrecht weit vollständiger im einzelnen ausführt, als ich es hier thun kann, können wir doch nur sagen, dass die Namensähnlichkeit rein zufällig ist und dass deshalb eine Identifizierung der beiden Mythen keinen Zweck hätte, wofern wir nicht zuerst ihre ursprüngliche Bedeutung feststellen könnten.

Ferner ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Name des Sonnengottes Ra auf Mangaia auffallender Weise

1) Vgl. Brasseur de Bourgbourg, Popol Vuh; Max Müller, Chips from a German Workshop 1868 I, pp. 314—42.

mit dem ägyptischen Gotte Ra übereinstimme[1]). Aber auch hier ist die lautliche Ähnlichkeit rein zufälliger Natur, obgleich die Sage von dem Sonnengotte Ra, der zum Gefangenen gemacht wurde, psychologisch denselben Ursprung haben mag, wie die Sage von der Gefangenschaft anderer Sonnenhelden in Griechenland, Deutschland, Peru und anderwärts[2]).

Die Ähnlichkeit in dem Namen der polynesischen Sturmgötter Maru mit den vedischen Maruts darf ebenfalls für rein zufällig gelten. Dagegen lässt sich wohl die Ähnlichkeit in dem Charakter der vedischen Maruts als Schläger, Schreier, Krieger und der polynesischen Sturmgötter als Götter des Kriegs und der Zerstörung aus der gemeinsamen menschlichen Natur erklären, die von denselben äußeren Erscheinungen in derselben Weise berührt wird.

Dasselbe gilt auch von den in Babylon verehrten Winden[3]). Sie wurden sowohl für gute wie für böse Geister gehalten. Sie waren in dem unteren Teile des Himmels erschaffen worden und kamen vom Himmel her als die Boten des Anu, ihres Königs, oder die Helfer Merodach's in seinem Kampfe gegen den Drachen[4]). Einigemal hören wir von einem schrecklichen Wind, der einst von Bel gesandt wurde, um das verderbte Menschengeschlecht in den Wassern der Sintflut zu begraben. Die Thatsache, dass jedes Jahr im Monat Sebat oder Januar mit seinem »Fluche des Regens« die Erinnerung an jenes schreckliche Ereignis sich erneuerte, zeigt, dass in Babylon wie anderwärts die große Sintflut nur die Widerspiegelung der jährlichen Überschwemmung war, die oft begrub und vernichtete, was für die zerstreut wohnenden Menschen eigentlich die ganze Erde war. Bis zu diesem Punkte sind alle Übereinstimmungen zwischen den Sturmgöttern in Babylonien

1) Vgl. Myths and Songs from the South Pacific by W. W. Gill 1876. Vorrede p. XIV.

2) Vgl. Max Müller, Chips from a German Workshop II, p. 116.

3) Vgl. Sayce, Hibbert Lectures, p. 199 f.

4) A. a. O., p. 206.

und Indien völlig verständlich. Die Natur war dieselbe, auch die Menschennatur war die gleiche.

Wird uns aber erzählt, dass der Sturmwind, der die Überschwemmung brachte, M â t u oder ursprünglich M a r - t u geheißen habe, und dass dieses Wort eine Wurzel MÂ, MAL und MAR voraussetze, so dürfen wir in dieser Übereinstimmung mit dem sanskrit M a r - u t nichts weiter als einen Beitrag zu dem großen Kapitel der Zufälle sehen.

Man kann die polynesische Sage von I n a und ihrem sterblichen Geliebten, der, als er alt und schwach geworden, zur Erde zurückgesandt wurde, um hier seine Tage zu beschließen, nicht lesen, ohne an S e l e n e und E n d y m i o n, an E o s und T i t h o n o s zu denken, obgleich nur wenige ihren Namen mit dem der I n o L e u k o t h e a zusammenzustellen wagen dürften.

Jeder Versuch, Wörter in Sprachen, deren Verwandtschaft nicht erwiesen ist, mit einander zu vergleichen, ist eitel und vergeblich, zumal wenn wir die Vorgeschichte der zu vergleichenden Wörter nicht kennen. Es ist ohne Zweifel auffallend, dass das Innere der Welt, die unsichtbare oder die Unterwelt, der Hades der Mangaiabewohner bei ihnen Avaiki heißt, während sowohl bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten eine der niedereren Regionen A v î *k* î genannt wird. Im Sanskrit kennen wir jedoch wenigstens die Geschichte des Ausdrucks einigermaßen. Denn wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir avî*k*î für eine Nebenform von a v â *k* î, die untere Region, auch der Süden erklären. Dagegen wissen wir von der Etymologie des Mangaia'schen A v a i k i sehr wenig. Wir brauchen uns jedoch nur daran zu erinnern, dass auf Tahiti der Hades H a w a i ' i, auf Neu-Seeland H a w a i k i heißt, was auf ein ursprünglicheres S a w a i k i hinweist, um uns zu überzeugen, dass die äußere Ähnlichkeit zwischen dem Ausdruck für Hölle im Sanskrit und Polynesischen von Anfang an nicht vorhanden war, sondern thatsächlich das Resultat lautlicher Verderbung ist.

Mythologische Namen, die keine Etymologie zulassen.

Man kann natürlich die Geschichte mythologischer Götter und Heroen auch ohne die Kenntnis der Etymologie ihrer Namen studieren. Es gibt eine Menge ganz gewöhnlicher Worte, deren Etymologie uns wohl für immer verschlossen bleiben wird, weil sie einer Sprachschichte angehören, von der sich wenig oder nichts erhalten hat. Sie gehören meist zu den ältesten Bildungen und liegen umher wie erratische Blöcke unter Formationen anderer Zeiten. Grade diese Worte geben dann Anlass zu Volksetymologien und Volksmythologien, ganz ebenso wie die Steinblöcke, die auf dem Anger weithin zerstreut umherliegen, Dorfsagen hervorzurufen pflegen. Bei der Beschäftigung mit solchen Worten machen wir die peinliche Entdeckung, dass es ohne etymologischen Kompass äußerst schwierig ist, den Ausgangspunkt und die erste Richtung eines Mythus festzustellen. Wir tappen umher, ohne den Fuß mit Bestimmtheit niedersetzen zu können Kennen wir dagegen die Etymologie, so fühlen wir, dass wir die eigentliche Quelle unseres Flusses entdeckt haben. Er mag sich später noch so vielfach schlängeln und winden, wir wissen, woher ihm die eigentliche Lebenskraft kommt[1]). Bei mythologischen Wesen ist der Name das erste, weil sie im wahren Sinne des Wortes Namen sind, d. h. nomina oder gnomina, Begriffe, mittels deren wir zuerst ein Ding erkennen, mögen wir es auch noch so lange vorher gesehen, gehört, gerochen oder gefühlt haben.

Die Götternamen.

Die Sonne war ohne Zweifel vorhanden, ehe sie benannt war, aber nicht eher, als bis sie benannt wurde, gab es einen

1) Otfried Müller, in seinen Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825 sagt S. 285: »Die Namen sind größtenteils mit den Mythen zugleich geworden, und haben eine ebenso nationale und lokale Entstehung;« ferner: »Dass die Etymologie ein Haupthilfsmittel zur Erklärung der Mythen ist, möchte schwerlich bezweifelt werden können.«

Savitri, einen Pûshan, einen Mitra, Helios oder Apollo. Es ist merkwürdig, dass dies eines Beweises bedürfen sollte. Denn für jeden, der mit der wahren Beziehung zwischen Sprache und Denken vertraut ist, ist die Sache selbstverständlich. Manche Schriftsteller reden von Jupiter und Juno, als sei es ein wohlbekanntes Paar, das oft mit einander zankte und keifte und eine Menge mehr oder minder extravaganter Dinge that. Ihre Namen sind für sie eigentlich überhaupt von keiner weiteren Bedeutung. Die Ansicht, dass Jupiter, Apollo, Athene Namen und nur Namen seien, klingt ihnen fast als Ketzerei. Nach ihnen war Zeus der Sohn der Rhea, wurde von Kronos verschlungen und wieder ausgespieen, ward auf Kreta erzogen und wurde nach dem Sturze seines Vaters König der Götter und Menschen. Ich dagegen bin der Ansicht, dass Zeus geboren wurde, als Dyaus, der Himmel, zum erstenmal als Maskulinum angerufen und Vater, Dyaushpitâ genannt wurde, dass, wenn wir einmal diesen wahren Ausgangspunkt kennen, alles weitere sich fast von selbst ergibt[1]).

Es empfielt sich indes weit mehr, mythologische Namen, die der etymologischen Analyse widerstreben, auf sich beruhen zu lassen, als mit Verletzung der Lautgesetze eine Erklärung zu erzwingen. Das etymologische Gebiet in der Mythologie muss geheiligter Grund und Boden bleiben, an den niemand mit ungewaschenen Händen Hand anlegen sollte. Die Bemerkung hat zwar eigentlich keine specielle Beziehung. Denn sie gilt für jedes Fach. Es mag für die Fernerstehenden seltsam klingen, aber so wenig ein Chemiker einen Bischof, möchte dieser auch noch so gewandt sein, mit seinen Chemikalien experimentieren lassen würde, so wenig kann ein Etymologe einem Juristen, und mag dieser auch ein noch so hervorragender Verteidiger sein, erlauben, mit Wurzeln, Suffixen

1) »Das Wort macht, dass sich die Seele den in demselben gegebenen Gegenstand vorstellt.« Vgl. Humboldt, Grundzüge des Allgemeinen Sprachtypus in Techmers Zeitschrift I, S. 390.

und Lautgesetzen umzuspringen. Gewiss gibt es in chemischen Laboratorien Unfälle und selbst Explosionen, und auch die philologischen Laboratorien sind vor solchen Zufällen nicht sicher. Aber auch eine Explosion mag nicht zu teuer erkauft werden, wenn sie uns nur lehrt, was die Explosion verursacht, und uns zu größerer Vorsicht für die Zukunft verhilft. Wir müssen ruhig und methodisch weiter arbeiten und keinenfalls uns von Leuten darin stören lassen, denen nicht einmal das ABC unserer Wissenschaft geläufig ist.

Gelehrte verständigen sich bald und sind Beweisgründen leicht zugänglich. Was war verlockender als sanskrit Samâsa (*διασκευή*) mit *Ὅμηρος* zu identifizieren? Doch wurde die Zusammenstellung fast schon beim Zustandekommen wieder aufgegeben, aus dem einfachen Grund, weil s zwischen zwei Vokalen im Griechischen nicht als r erscheint. Das vedische sôma, das altnordische sôn (gen. sonar), auch das griechische *οἶνος* scheinen nahe verwandte Getränke zu sein. Wer würde jedoch ihre Namen identifizieren wollen?[1] Manchmal will es scheinen, als falle es recht schwer, eine Etymologie, die vielleicht in allem bis auf einen Konsonanten, einen Spiritus oder eine Vokalschattierung stimmt, wieder aufzugeben, oder sie jedenfalls als zweifelhaft und bedenklich hinzustellen. Benfeys Argument, dass in Athana fünf Buchstaben des griechischen Wortes vollständig oder im wesentlichen und in derselben Ordnung mit fünf von den sieben Buchstaben in Âptyânâ übereinstimmten, hätte nie Beachtung und Nachahmung finden dürfen. Würde auch alles bis auf einen einzigen Buchstaben stimmen, so wären die beiden Wörter doch nicht dieselben, ja selbst wenn alle Buchstaben dieselben sind, mögen die beiden Wörter doch noch soweit von einander entfernt sein, wie dies z. B. bei Himmel und Himâlaya, Atlas und Attila der Fall ist. Die Gleichung Saramâ = Helena gab ich, trotzdem sich die beiden Wörter Buchstabe für Buchstabe entsprechen, sofort wieder auf, als ich darauf aufmerk-

1) Vgl. jedoch Corpus Poet. Bor. II 462.

sam gemacht wurde, dass Helena ursprünglich mit Digamma anlautete; erst als erwiesen war, auf wie schwachem Beweismaterial dies anlautende Digamma beruhe und wie häufig ein sogenanntes Digamma an Stelle eines ursprünglichen s und y getreten sei, wagte ich es die Identifizierung noch einmal zu verteidigen [1]).

Nur infolge der strengen Beobachtung der Lautgesetze hat sich die vergleichende Mythologie die Achtung aller wahren Forscher, sowohl der klassischen wie der orientalischen, erworben. So lange wir es mit Thatsachen und Gesetzen oder, wenn der Ausdruck zu hochtönend klingt, mit Regeln und Analogien zu thun haben, stehen wir auf festem Grund und Boden und verteidigen eine fast uneinnehmbare Festung. Ein anderer Vorteil ist es, dass aller Kampf in oder außerhalb dieser Festung nach den strengen Regeln der Kriegskunst geführt werden kann, und wenn wir die Degen kreuzen, wir sie mit geschulten Schlägern kreuzen. Ein wildes Drauflosfechten ist hier ausgeschlossen, oder falls es versucht würde, würde es unter den preux chevaliers nur Lachen erregen. Sollte ein kühner Gegner die Berechtigung der Gleichung Dyaus = Zeus anfechten, so müssten wir ihm Punkt für Punkt entgegentreten. Nimmt aber ein vorsichtiger Kritiker den Diphthong *οι* in *Φοῖβος* = Bhava aufs Korn, so müssten wir mit einem Male die Waffen strecken. Der Diphthong *οι* weist nicht auf Steigerung aus u hin, selbst nicht in *ἑτοῖμος* = *ἔτυμος*, sondern auf Steigerung aus i, und der Irrtum ist ebenso leicht erkannt worden wie bei *θοίνη*, das Curtius in früheren Tagen (Grundzüge S. 484) von *θύω* abzuleiten gedachte, während es thatsächlich dasselbe Wort wie das sanskrit dhêna ist.

Die etymologische Bedeutung muss physikalisch sein.

Wir haben nun einen Schritt weiter vorzurücken und die Richtigkeit eines Standpunktes nachzuweisen, der einst von

---

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II 437.

allen klassischen Philologen aufs heftigste bekämpft wurde, aber gegen alle Fährlichkeiten verteidigt werden muss. Obgleich die etymologische Analyse der Namen die einzige sichere Grundlage der vergleichenden Mythologie bildet, so ist sie doch nur die Grundlage, nicht das ganze Gebäude. Die Etymologie eines mythologischen Namens kann lautlich völlig korrekt und doch aus anderen Gründen unhaltbar sein. Man hat sich gegenwärtig zu halten, dass eine Etymologie unannehmbar ist, die nicht den ursprünglichen Charakter des Gottes oder Helden erklärt Man kann z B Hermes nicht von *ἑρμηνεύειν*[1]) oder Erinys von *ἐρινύειν* ableiten, weil solche Ableitungen diese Götter nur in ihrer späteren Entwickelung, nicht in ihrem Ursprung und anfänglichen Charakter erklären würden. Halten wir daran fest, dass der ursprüngliche Charakter der meisten arischen Götter physikalisch war, so müssen wir auch daran festhalten, dass jede Etymologie eines mythologischen Namens für uns unannehmbar ist, wofern sie uns nicht den ursprünglichen physikalischen Charakter des Gottes erschließt[2])

Die meisten der von späteren Dichtern und Philosophen aufgestellten Etymologien leiden an einem oder dem anderen Fehler Sie sind alle darauf berechnet, die spätere Entwickelung eines Gottes, wie er seiner Zeit bekannt war, aber nicht den ursprünglichen Charakter desselben zu erklären. Auch den Volksetymologien, die eine überaus reiche Quelle moderner Mythen und Legenden bilden, haftet fast immer derselbe Fehler an[3])

Gelehrte und volkstümliche Etymologien der Griechen und Römer.

Man wird nicht leicht herausfinden, ob es Sokrates und den anderen Philosophen mit den Etymologien, die sie von

1) Vgl. Max Müller, Selected Essays I 447, 622

2) Der Naturgott wurde, wie Welcker sagt, in ein Gewebe mythischer Fabeln eingehüllt und ging daraus hervor als göttliche, menschgewordene Persönlichkeit. Vgl Miss A Swanwick, Aeschylus p. XXI.

3) Vgl. Lersch, Sprachphilosophie der Alten III, 108.

ihren Göttern und Heroen aufstellten, ernst war. Sicher machen viele ihrer Etymologien auf uns den Eindruck, als ob ihren Urhebern nie der Unterschied zwischen dem Wahrscheinlichen und Wirklichen in der Etymologie klar geworden und ihnen niemals die Vermutung gekommen wäre, dass die griechischen Namen und Götter in ihrer historischen Entwickelung eine lange Reihe von Entwickelungsstufen durchlaufen haben müssten, ehe sie wurden, was sie zu ihrer Zeit waren. Wenn Plato die alte Etymologie von Eros citiert

τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα διὰ πτερόφυτον ἀνάγκην,

so würde es, glaube ich, ihn wenig geniert haben, wenn man ihm gesagt hätte, die Schwingen seien in der griechischen Mythologie eine moderne Vorstellung und kein griechisches Wort büße je im Anlaute *πι* ein[1]). Wird Apollo von *ἀπολλύναι*, zerstören, abgeleitet, so scheint schwerlich einem die Frage in den Sinn gekommen zu sein, wie die reich entwickelte Apollosage sich auf einen solchen Grundbegriff einer zerstörenden Gottheit zurückführen lasse. Auch scheint es diese alten Etymologen nicht weiter berührt zu haben, dass jedes Wort nicht möglicherweise mehr als einen Ursprung haben kann. Denn wir finden, dass Apollo nicht nur von *ἀπολλύναι* (Aeschylus Agam. 1080) abgeleitet wird, sondern auch von *ἀπελαύνειν* vertreiben und *ἀπολύειν* erlösen[2]). Der Name Ares wird erklärt *παρὰ τὴν ἀρὰν τὴν γενομένην βλάβην ἐκ τοῦ πολέμου· ἢ παρὰ τὸ τὴν χάραν, χάρης, καὶ ἄρης· ἢ παρὰ τὸ ἀείρω*; Achilles kommt *παρὰ τὸ ἄχος λύειν· ἰατρὸς γὰρ ἦν. ἢ διὰ τὸ ἄχος, ὅ ἐστι λύπην, ἐπενεγκεῖν τῇ μητρὶ καὶ τοῖς Ἰλιεῦσι, ἢ διὰ τὸ μὴ θίγειν χείλεσι χιλῆς, ὅ ἐστι τροφῆς*; Helena wird abgeleitet *παρὰ τὸ ἕλω τὸ ἑλκύω ἢ πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος ἕλκουσα τοὺς ἀνθρώπους, διὰ τὸ πολλοὺς ἑλεῖν τῷ κάλλει· ἢ παρὰ τὸ Ἑλλάς κ. τ. λ.*

1) Vgl. Lobeck, Aglaophamos II, p. 861.
2) *Ὁ ἀπελαυνων καὶ ἀπολύων ἀφ' ἡμῶν τὰς νόσους*; Etym. Magn. Lersch, a. a. O. III, S. 111.

Während jedoch diese willkürlichen Etymologien in der Regel bald, nachdem sie aufgestellt worden waren, wieder verschwanden, gibt es auch andere, die volkstümlich wurden und in das Leben der Mythologie Eingang fanden. Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern, denn auch in den modernen Sprachen haben die sogenannten Volksetymologien noch immer denselben unwiderstehlichen Reiz. Wem kommt nicht der Gedanke, dass Gott mit gut zusammenhänge? Ruft nicht das englische barrow, Grabhügel (deutsch Berg) ganz unwillkürlich die Vorstellung von barrow, Schiebkarren (deutsch Bahre) hervor? Wie oft ist der Kokoanussbaum mit dem Kakaobaum verwechselt worden, bis man zuletzt cacao thatsächlich cocoa schrieb. Brauchen wir das englische duck als Kosewort (Püppchen, Schätzchen), so können wir schwerlich umhin an duck, Ente, zu denken, reden wir von einem lark, einem Scherze, stellt sich die Vorstellung von einer lustigen Lerche, ob wir nun wollen oder nicht, ganz von selbst ein. Ich habe diesen Gegenstand ausführlicher in einem Kapitel über »neuere Mythologie« im zweiten Bande meiner Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache behandelt[1]) und brauche daher gegenwärtig nichts weiter darüber zu sagen, als dass, wenn wir solche Dinge am trockenen Holze sehen, wir uns nicht wundern dürfen, wenn sie auch am grünen geschehen Homer hat an solchen Etymologien, die sich von selbst an die Hand geben, seine Freude. Od. XIX, 406 wählt Autolykos für seinen Enkel den Namen Odysseus oder Odyseus, weil er selbst *πολλοῖσι γὰρ ἔγωγε ὀδυσσάμενος τόδ' ἱκάνω*. Weil Hektor Ilion schirmt, deshalb wird sein Sohn von dem Volke Astyanax genannt, obgleich ihn der Vater selbst Skamandrios nennt (Il. VI, 402; XXII, 506).

Aeneas heißt so (Hymn. Aphrod. IV, 198):

οὕνεκα μ' αἰνόν
ἔσχ' ἄχος, οὕνεκ' ἄρα βρότου ἀνέρος ἔμπεσον εὐνῇ.

1) Vgl. auch R. Fritzsche, Über die Anfänge der Poesie 1885. S. 22.

Selbst vor Homer scheint die Etymologie neue Sagen hervorgerufen zu haben. Wir können schwerlich annehmen, dass die Sage rein zufällig die beiden Traumthore das eine aus Horn, das andere aus Elfenbein sein lässt. Denn warum sollten grade diese beiden Materialien sich ganz besonders dazu eignen? Stellen wir uns dagegen vor, dass Homer oder auch die Dichter vor Homer wussten, dass Träume täuschen (ἐλεφαίρονται), aber auch wahr werden können (ἔτυμα κραίνουσι), so kann die Volksetymologie wohl auf die Vermutung gekommen sein, die Thore, durch welche die ersteren gingen, seien von Elfenbein (ἐλέφαντι), die der letzteren aus Horn (κεράεσσι)[1].

Die Zahl der Mythen, die auf Missverständnisse oder Volksetymologien zurückgehen, ist größer, als man früher annahm. Tritogeneia z. B. war als Bezeichnung der Athene ohne Zweifel ein schwieriges Wort. Die Behauptung, τριτώ sei ein äolisches Wort für Kopf und τριτογένεια bedeute also »aus dem Kopfe geboren«, beruht auf sehr schwacher Autorität. Überall, wo es einen See oder Fluss namens Triton gab, ließ die Sage Athene darin geboren werden. Herodot IV, 180 verweist auf eine alte Sage, nach welcher der See Tritonis in Lybien die Geburtsstätte der Athene sein sollte. Pausanias IX, 33, 7 vermutet dafür Triton, einen Waldstrom in Böotien, oder Triton, eine Quelle in Arkadien (VIII, 26, 6).

Hermes Argeiphontes wird jetzt von den meisten Gelehrten als Hermes, der hell leuchtende, erklärt. Die Griechen nahmen das Wort im Sinne von Argustöter, und wir wissen, wie zahlreiche Sagen aus dieser falschen Etymologie entsprangen, wenn auch noch keine einzige davon bei Homer oder Hesiod vorkommt[2].

---

1) Vgl. Lersch a. a. O. III, S. 6.

2) Vgl. Mehli, Hermes S. 31. Die erste Erwähnung des Ἄργος γηγενής findet sich Aesch. Prometh. 568 sq. Vgl. jedoch Tylor, Primitive Culture I, p. 289. Die Verwandlung des Argus in einen Pfau kann nicht vor die Einführung der Pfaue in Europa fallen.

Die Sagen, nach denen Dionysus auf einem Hügel namens Nysa geboren wurde, müssen alt sein, denn sie werden im allgemeinen von den Dichtern der Dionysoshymnen als bekannt vorausgesetzt (Hom. Hymn. XXV, 6, XXVI, 8; vgl. auch Il. VI, 133), doch scheint es, als ob erst der Name Dionysos die Geburtsstätte Nysa an die Hand gegeben habe, zumal mehrere andere Plätze erwähnt werden, an denen das Kind des Zeus und der Semele geboren worden sein soll.

Haritas und Charites.

Eine Betrachtung dieser alten mythologischen Etymologien mag bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis nutzlos erscheinen; doch kann sie insofern von Nutzen sein, als sie uns lehrt, was wir bei unseren Versuchen, die Bedeutung der alten Götter- und Heroennamen zu erklären, vermeiden müssen. Es dürfte z. B., wenn wir nach einer Etymologie der Charites suchen, sehr natürlich erscheinen, sie als Huldgöttinnen (χάρις) aufzufassen, ganz ebenso wie wir Nike als Göttin des Siegs auffassen. Allein es erhebt sich dann doch die Frage, warum Charis gleich wie Aphrodite die Gemahlin des Hephaistos gewesen sein sollte, warum die Charites die Aphrodite baden und kleiden, warum sie eigentlich grade in das dichteste Gewebe griechischer Mythologie Aufnahme gefunden haben sollten. Sind Charis und die Charites alte Gottheiten, so müssen sie von irgend einem Winkel oder einer Ecke der Natur aus ihren Ausgang genommen haben, ein Punkt, der sich nur durch ihren Namen näher feststellen lässt. Wie ich nachzuweisen versucht habe, ist Charis dasselbe Wort wie das sanskrit Harit und die Haritas im Veda sind die glänzenden Rosse der aufgehenden Sonne. Ohne also im geringsten anzunehmen, dass auch die Charitinnen diese Stufe als Rosse hätten durchlaufen müssen, sind wir berechtigt, beide, die Charitinnen und die Haritas, auf dieselbe Quelle zurückzuführen, auf die leuchtenden Strahlen der aufgehenden Sonne.

Es mag ohne Zweifel schwierig erscheinen, einen so abstrakten Begriff wie das griechische χάρις auf eine Wurzel

HAR, leuchten, glühen zurückzuführen; indes eignet sich diese Wurzel im Sanskrit, wie wir sehen, zu den verschiedensten Verwendungen, und was im Sanskrit thatsächlich der Fall ist, kann in den anderen arischen Sprachen sicher als möglich zugegeben werden.

Neben HAR haben wir im Sanskrit die vollere Form GHAR. Davon haben wir Worte wie gh*r*i*n*a, Hitze; gh*r*i*n*â, Mitleid; gh*r*i*n*in, barmherzig, freundlich; gh*r*i*n*i, Hitze, Sonnenschein; gharma, Hitze (*θερμός*), Sommer, Kessel, heiße Milch; gh*r*ita, geschmolzene Butter, Fett u. a.

Die Wurzel HAR finden wir auch in dem Verbum h*r*i*n*îte, zürnen, wörtlich er ist gegen jemand erhitzt, und in haryate er begehrt, d. h. er ist hitzig nach etwas. Sie wird auch im Sinne von mit etwas zufrieden sein und lieben gebraucht z. B. in haryata, erwünscht, gratus, während sie in HRÎ, heiß sein, die Bedeutung sich schämen erhält. Haras bedeutet Hitze, Feuer, Kraft; hari, hari*n*a, harit, harita, die alle ursprünglich glänzend, licht oder hell bedeuten, sind zu Farbnamen geworden, die wir bald mit gelb, bald mit grün übersetzen müssen. Zwei von ihnen, hari und harit, sind zu mythologischen Bezeichnungen der Sonnenrosse oder der Stuten des Indra geworden.

Wir sehen also deutlich, dass die Bedeutung glänzen, glühen, heiß sein in einer Weise sich modifizieren kann, dass sie Wärme, Herzensgüte, Mitleid, Gefallen, Liebe, Scham, ferner Ungestüm, Zorn, Missfallen ausdrücken kann.

Demnach sehe ich nicht ab, welche Schwierigkeit es haben sollte, die griechischen Worte wie *χαροπός*, glanzäugig (sanskrit haryaksha), *χαίρω*, ich freue mich, *χαρίζομαι*, ich bin freundlich, gefällig, *χαρά*, Freude, *χάρις*, Glanz, Schönheit, Anmut, von einer und derselben Wurzel HAR abzuleiten, von der auch im Lateinischen gratus und gratia in all ihren mannigfachen Verwendungen stammen [1]).

1) Es dürfte kaum glaublich erscheinen, dass dieses bis ins einzelne dargelegte etymologische Argument von Prof. Gruppe ein-

Fors, Fortuna.

Die lateinischen Gratiae sollen aus Griechenland entlehnt und nicht uritalischer Entwickelung sein. Die Charis, die ursprünglich die Morgenröte bezeichnete, die vedische Harit, das Sonnenross oder die Stute des Indra, scheint mir jedoch auch im Lateinischen vorzuliegen in der altitalischen Göttin Fors, der späteren Fortuna. Für die Römer war jedenfalls Fors die Göttin quae fert, die das Gute wie das Schlechte bringt, und ich wundere mich nicht, dass die klassischen Philologen dieser natürlichen und daher volkstümlichen Etymologie den Vorzug gaben. Sie legten sich die ganz natürliche Frage vor, warum sollen wir, wenn wir eine so natürliche Etymologie für Fors von ferre haben, weiterschweifen, um eine schwierigere Erklärung zu finden? Ich habe auch hier wieder dasselbe zu erwidern. Alte Götter entstehen nicht aus so abstrakten und verblaßten Begriffen wie ferre, bringen. Die Fors ist kein bloßes Gebilde philosophischer Phantasie, sondern eine alte Gottheit, deren Verehrung in ganz Italien in Blüte stand[1]). Sie lässt sich nicht möglicherweise mit den Gratiae zusammenstellen oder mit so abstrakten Gottheiten wie Victoria, Honor, Virtus, Spes oder Bonus Eventus.

Gewiss hat die Religion der Römer viele abstrakte Göttinnen aufgenommen; aber bei näherer Prüfung werden wir finden, dass es meist Vertreter subjektiver Eigenschaften sind

fach mit der Berufung auf andere Autoritäten abgefertigt wird (S. 98). Durch Autoritäten können diese Fragen nicht entschieden werden, sondern nur durch Thatsachen und Schlussfolgerungen. Wer weder Thatsachen noch Schlussfolgerungen einem Argumente entgegenzustellen hat, der muss eben lernen, sich eines Urteils darüber zu enthalten. Kann er sich keine eigene Meinung darüber bilden, so hat er kein Recht, die Meinung anderer beeinflussen zu wollen; und wenn er sich einbildet, nur das könne wahr sein, worin alle Forscher, sachverständig wie nicht sachverständig, übereinstimmten, so muss er erst mit Pilatus fragen lernen: Was ist Wahrheit?

1) Vgl. Preller, Römische Mythologie, S. 352.

wie Fides, Spes, Virtus, Pavor, Pallor, Honor, Victoria, Concordia, Pudicitia, nicht äußerer oder objektiver Kräfte wie Fors und Fortuna, eine Göttin von Fleisch und Bein, ebenso mächtig wie Janus und Jupiter und mächtiger als Venus oder die Bona Dea.

Man könnte ohne Zweifel zu dem Schlusse kommen, dass, wenn wir im Griechenland so abstrakte Göttinnen haben wie *Μοῖρα* oder *Αἶσα*, wir schwerlich berechtigt sein dürften, im Prinzip eine lateinische Göttin wie Fors im Sinne von Bringerin zu verwerfen. Aber zunächst fällt die italische Mythologie mit der griechischen nicht zusammen, und zweitens weist *Μοῖρα* bei Homer wenigstens keine Spur jenes wirklich mythologischen Charakters auf, den wir an der Fors Primogenia leicht entdecken. Ich glaube, wir könnten überall bei Homer *Μοῖρα* als bloßes Appellativum im Sinne von Teil, Geschick nehmen, ohne dass dadurch der poetische Charakter irgend einer Stelle, an der das Wort sich findet, verletzt würde. Ich erinnere mich weder an Eltern noch an die Geburt der Moira oder Aisa bei Homer, noch glaube ich, dass in der Ilias oder Odyssee an eine von beiden Gebete gerichtet werden. Später nahmen sie ohne Zweifel neue Namen und neue Charaktere an, aber dies scheint hauptsächlich darin seinen Grund zu haben, dass sie mit so alten Göttinnen wie mit den Erinyen, Keren, Charitinnen verbunden vorkamen oder identifiziert wurden.

Einer der ältesten Namen der Fors ist Primogenia oder Primigenia[1]. Warum sollte grade die bloße Bringerin, eine Göttin, die Glück oder Unglück bringt, die erstgeborene genannt worden sein? Wir wissen, welche Göttin in allen arischen Religionen die erstgeborene ist. Es ist die Morgenröte, agriyâ[2], oder die Morgensonne, agriya*h*. Allein Fortuna heißt nicht nur Primigenia, sie wird auch

1) H. Jordan, Symbolae ad Historiam Religionum Italicarum alterae. Regimonti 1885.
2) Pâraskara G*ri*hya-Sûtras III, 3, 5, 10.

Tochter des Jupiter genannt, Auf einer Inschrift lesen wir: Fortuna(i) Diovo(s) fileia(i) primo(c)enia(i); andere Inschriften geben Fortunae Jovis puero primigeniae. Dies puer oder filia Jovis primigenia kann schwerlich von dem duhitâ Divah, der Tochter des Dyaus, die zuerst (prathamâ) bei jedem Morgengebete (pûrvahûtau) kommt, verschieden sein[1].

Allein die Fors oder Fortuna nimmt noch eine höhere Stellung ein. Denn Cicero De Div. 41, 85 berichtet uns von einem alten Heiligtume und Orakel zu Präneste, wo Fortuna dargestellt war mit Jupiter und Juno auf dem Schoße, wie sie dem jungen Jupiter die Brust darbot[2]. Kann eine solche Göttin eine moderne Abstraktion sein? Ist es nicht wahrscheinlicher, dass sie eine alte Göttin des Morgenrots war, die hier wie anderwärts als Ursprung aller Dinge, als die Mutter der Götter (Rv. I, 113, 19), die ihr leuchtendes Kind trägt (rusadvatsâ), und von einem anderen Gesichtspunkt aus als die Tochter des Dyaus (Rv. VII, 75, 4), die Gemahlin des Sûrya, der Sonne (Rv. VII, 75, 5) dargestellt wurde?

Wir können und müssen, wie ich oft zu zeigen versucht habe, vieles aus den Mythologien lernen, die in keiner genealogischen Verwandtschaft mit der griechischen oder römischen Mythologie stehen, die aber nach allem zu urteilen, uns dieselbe Natur in demselben Spiegel, nämlich im Menschengeiste widerspiegeln. Was man als thatsächlich in anderen Mythologien kennt, kann man in der griechischen und römischen Mythologie mindestens als möglich gelten lassen. Nun gibt es eine Göttin Fortuna in Ägypten, nämlich Renenet, und diese Renenet wird, wie unsere Fortuna dargestellt, wie sie das Kind Horus säugt. Professor Le Page Renouf sagt,

1) Rv. I, 123, 2.

2) Vgl. Preller, Römische Mythologie S. 561. Jordan a. a. O. p. 8 macht die wichtige Bemerkung: scilicet per totum religionum italicarum orbem coniugia deorum quae quidem videantur esse maxime temporibus antiquissimis obviam sunt, liberorum procreatio nulla est unquam.

ohne von meinem Versuche, die Fortuna mit der Morgenröte zu identifizieren, etwas zu wissen: »In wessen Schoß kann die Sonne besser groß gesäugt werden als in dem der Morgenröte?« (Hibbert Lectures, p. 161.)

Es gibt nur wenige Gebete, die sich an die Ushas, die Morgenröte, wenden, die nicht auch an Fortuna gerichtet sein könnten, wenn wir sie als das glänzende Licht jedes Tages auffassen, das von den ältesten Zeiten an als die Fortuna Huiusce Diei verehrt wurde. Die Fortuna hatte einen Tempel nahe dem Circus Maximus und einen zweiten auf dem Campus Martius; ihr Fest fiel auf den 30. Juli. Diese Fortuna Huiusce Diei war, was wir etwa die Göttin des guten Morgens nennen würden. Es gab auch eine Fortuna Virgo, die uns an die Feronia als Juno Virgo[1]) erinnert; ihr Fest fiel auf denselben Tag wie das der Mater Matuta. Wir lesen von einer Fortuna Respiciens und Obsequens, einer Bona Fortuna, Domina, Regina, Tutela, Opifera, Supera, Victrix. Alle diese Epitheta, die ohne Zweifel alle die Göttin des guten Glücks bezeichnen sollten, lassen sich auch von der Morgenröte sagen.

Kann sich also der Begriff des Glücks und Unglücks aus dem der Morgenröte entwickeln, so verursacht der lautliche Übergang von Harit in Fors keine weitere Schwierigkeit. Das Sanskritwort gharma, Kessel, erscheint im Lateinischen als formus, und fors, fortis würde einem sanskrit har-ti für harit entsprechen. Die weitere Entwickelung von fors zu fortuna findet ihre Analogie in portunus, portumnus und portus, in Neptunus, Tutunus u. a.

Ich will nicht sagen, dass die Identifizierung der Fortuna mit Harit über alle Zweifel erhaben sei. Keineswegs. Der natürlichste Einwand wird derselbe bleiben, den Curtius zuerst gegen die Gleichung Harit = Χάρις geltend machte. »Was sollen wir«, sagte er, »mit den Appellativen χάρις,

1) Vgl. Preller, Römische Mythologie. S. 377.

mit χαρά, χαίρω, χαρίζομαι, χαρίεις u. a. anfangen?«[1]). Diese Frage ist inzwischen beantwortet worden. Aber im vorliegenden Falle ist die Schwierigkeit noch geringer; denn Worte wie forte, fortuito, forsit, forsitan, forsan müssen alle durch Fors hindurchgegangen sein, nicht mehr in der schlichten Bedeutung Morgenröte, sondern in der Bedeutung Morgenrot, das den Tag mit allen seinen Wechselfällen ankündet, als die Morgenstunde, die Gold im Munde hat für den, der es zu gewinnen weiß, als die Morgenröte, die auch verhängnisvoll werden kann und die Rächerin dunkler Verbrechen. Würden wir Fors von ferre ableiten, so würden wir auch zuzugeben haben, dass Fors in eine Gottheit sich gewandelt hätte, eine Gottheit des Zufalls, ehe forte oder forte fortuna »durch Zufall« im Gegensatz zu providentiâ hätte bedeuten können. Indes will ich meine Ansicht über Fors = Harit nicht mit voller Zuversicht hinstellen[2]). Es gibt vieles in der vergleichenden Mythologie, was für jetzt wenigstens nur hypothetischen Wert und Geltung haben kann. Und eben aus diesem Grunde wünschte ich Ihnen an einem extremen Falle darzuthun, warum selbst eine unsichere Etymologie,

1) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II, S. 351.

2) Einen Auszug aus diesem Kapitel hatte ich in meinen Wortbiographien (Biographies of Words 1888) gegeben. Einige meiner Kritiker in der Academy (1888, I, pp. 80, 98, 116, 135, 151, 170, 190) haben mein Argument, dass es kein sicheres Beispiel dafür gebe, dass bhar je im Lateinischen die o-Stufe angenommen habe, und dass deshalb die Ableitung von fors aus ghar eigentlich weniger anfechtbar sei als die Ableitung aus bhar, falsch verstanden. Ich sagte niemals, dass fer nicht zu for werden könne. Ich sagte einfach, es liege dafür kein Beispiel vor, und die einzige augenscheinliche Ausnahme, nämlich fordus, suchte ich zu erklären. Ich glaubte meine Ansicht nicht besser erklären zu können, als wenn ich die Worte Saussure's citierte: Le Latin est fort chiche de ses a_2. Man kann natürlich solche Lautneigungen für rein zufällig halten; indes wird man gut thun, sie sich zu merken. Vigfusson's Vorschlag, fors mit bera at und dem Nomen at-burðr zusammen zu bringen, führt eine ganz andere Ideengruppe ein, deutsch sich zutragen, die mit ferre, tragen, bringen wenig zu thun hat.

wenn sie nur auf physikalische Erscheinungen sich gründet, einer rein rationalistischen Ableitung vorzuziehen ist, mag sie auch, was Lautform und die gewöhnliche Bedeutung des mythologischen Namens betrifft, noch so sehr zum Widerspruch herausfordern.

Nomina und Cognomina.

Und hier tritt uns ein neues Problem entgegen, das sorgfältiger Prüfung bedarf, weil die mangelhafte Erfassung seiner vollen Tragweite die Schuld daran trägt, dass verschiedene Gelehrte in ihren Ansichten über alte Mythologie so weit auseinander gehen. Nehmen wir an, Athene und Daphne seien beides ursprünglich Bezeichnungen der Morgenröte, hätten wir dann ein Recht, sie für eine und dieselbe Gottheit zu erklären? Viele Gelehrte nehmen diesen Standpunkt ein und sind geneigt, den ganzen Reichtum der griechischen oder irgend einer anderen Mythologie auf eine kleine Anzahl physikalischer Kräfte zurückzuführen. Nach ihnen sind die zahlreichen Gottheiten eigentlich nur die Repräsentanten weniger, besonders hervortretender Naturerscheinungen. Wenn sich nachweisen lässt, dass z. B. mit Apollo und Helios ursprünglich die Sonne gemeint war, so würden sie beide als eine und dieselbe Gottheit behandeln. Verrät etwa auch Hermes in seinem Charakter solare Elemente, so würde er dasselbe Schicksal teilen. In dieser Weise behandelt z. B. Dr. Roscher in einer sehr gelehrten Abhandlung über Apollo und Mars, nachdem er dieselben solaren Elemente sowohl bei dem griechischen wie bei dem italischen Gotte nachgewiesen hat, beide als identische Götter[1].

Es soll nicht geleugnet werden, dass eine solche Behandlung der Mythologie eine gewisse Berechtigung hat. Dass sie auch zu höchst wertvollen Resultaten führen mag, beweisen Abhandlungen wie die Dr. Roschers. Aber sie darf nicht in

1) Vgl. Studien zur vergleichenden Mythologie I. Apollon und Mars 1873, S. 5.

Widerspruch zur etymologischen Behandlung mythologischer Namen treten. Nach den Grundsätzen der etymologischen Schule beginnt eine Gottheit von dem Augenblicke an zu existieren, wo sie benannt wird. Vor ihrer Benennung konnte sie als Gottheit eine selbständige Existenz nicht führen. Im Sanskrit z. B. ist ohne Zweifel mit Namen wie Sûrya, Âditya, Savitri, Mitra und in gewissen Fällen auch mit Agni, Pûshan und anderen die Sonne gemeint. Aber jeder einzelne dieser Namen bildet für sich eine besondere mythologische Individualität und muss demgemäß behandelt werden. Wollten wir sagen, weil Mitra die Sonne bedeute und Savitri die gleiche Bedeutung habe, beide seien dieselbe Gottheit, so wäre dies vielleicht logisch richtig, aber nicht mythologisch. In der Mythologie ist es der Name, welcher den Gott schafft und die eine Gottheit von der anderen scheidet, und der Name allein ist es, der unverändert bleibt, mag sich auch sonst alles, der Charakter, die Attribute, die Sagen und die Verehrung noch so sehr ändern. In dem Namen und nur in dem Namen liegt jener innere, unzerreißbare Zusammenhang, der Jahrhunderte hindurch besteht, ja der die Mythologie so ferner Länder wie Indien und Island mit einander verknüpft. Andere Dinge mögen sich ähnlich sein, von den Namen allein kann gesagt werden, sie seien identisch, und auf dem Namen allein beruht also die Identität mythologischer Persönlichkeiten. Apollo und Mars können, wie Dr. Roscher deutlich nachgewiesen hat, vieles mit einander gemein haben; aber sie sind eben von ihrer Geburt an von einander verschieden, sie sind verschieden als mythologische Subjekte. Nicht nur in der griechischen und römischen Mythologie, sondern fast in jeder Religion dürften sich Gottheiten finden lassen, die wie Apollo und Mars die Sonne bedeuteten, insofern sie die Ordnung der Jahre, Jahreszeiten und Monate bestimmen, jeden Frühling der Natur das Leben zurückbringen, siegende Helden sind, Schützer der Stämme, der Städte und Staaten. Allein auch wenn sie sich unter einander vergleichen ließen, würden wir niemals daran denken können, sie mit einander zu identifizieren.

Hierin liegt der Hauptunterschied zwischen der sogenannten etymologischen und der analogischen Schule der vergleichenden Mythologie. Ich denke nicht daran, die Ergebnisse der analogischen Schule herabzusetzen, ich möchte nur beide auseinandergehalten wissen, damit beide mit um so größerem Erfolge nach dem gemeinsamen Ziele hinarbeiten können.

Diese Scheidung ist keineswegs immer so leicht, wie es den Anschein haben mag. In der ältesten Periode der mythologischen Sprache waren alle Namen weit mehr cognomina als nomina, welche Sonne oder Mond, Himmel oder Morgenröte, Erde oder Meer bezeichnen sollten. Jeder einzelne dieser Naturgegenstände oder Naturerscheinungen hatte zahlreiche Namen und, ob das eine oder andere dieser cognomina zu einem nomen, einem neuen Mittelpunkte für eine Anzahl neuer cognomina wurde, beruhte auf Einflüssen, die absolut außer dem Bereiche unserer Erkenntnis liegen. Diese Periode in der Entwickelung der Mythologie, die Bildung und Scheidung der nomina und cognomina der hauptsächlichsten Gottheiten einer religiösen oder politischen Gemeinschaft ist schwerlich je näher erwogen und betrachtet worden, und doch muss ihr Einfluss auf die Entwickelung und Organisation der Mythologie von entscheidender Bedeutung gewesen sein.

Bei Homer ist Apollo offenbar zur selbständigen Gottheit geworden. Phoibos für sich allein kommt in der Ilias ungefähr neunmal vor, Phoibos Apollon oder Apollon Phoibos finden sich etwa halb mal so oft wie Apollon allein oder mit seinen üblichen Beiwörtern *ἑκάεργος*, *ἀργυρότοξος* u. a. In der Odyssee und in den Hymnen begegnet uns Phoibos für sich allein eilfmal, Phoibos Apollon achtzehnmal, während Apollon allein oder mit seinen gebräuchlichen Beiwörtern mehr als doppelt so oft wie die beiden ersten Ausdrücke zusammen vorkommt.

Es war also wohl möglich, dass Apollo und Phoebus zu selbständigen Gottheiten wurden, ja wir können sagen, dass für gewisse Dichter Phoebus ganz ebenso wie Helios eine

von Apollo verschiedene Persönlichkeit war. Aber allmählich kam die Bedeutung der beiden Namen Phoebus und Apollo einander so nahe, dass sie für gewisse Köpfe nur einen Begriff darstellten, wenn es auch dann noch immer Apollo war, der durch Phoebus, und nicht Phoebus, der durch Apollo näher bestimmt wurde.

Nur selten können wir diesen Prozess der mythologischen Krystallisation beobachten. Bei unserem Bekanntwerden mit der alten Mythologie aus den litterarischen Quellen ist dieser Prozess meist schon abgeschlossen. Einer von den vielen Namen ist zum mythologischen Mittelpunkt geworden, um den sich alle anderen als bloße Epitheta gruppieren.

Dr. Mehlis hat darauf hingewiesen[1]), wie bei Hermes oder Hermeias der Ausdruck Argeiphontes oder die beiden Ausdrücke Diaktoros Argeiphontes noch genügende Selbständigkeit besitzen, um von griechischen Dichtern für sich allein gebraucht zu werden. Aber er fügt hinzu, dass mit der Begründung der Dynastie des Zeus die Stellung des Hermes im Kreise der Götter sich wesentlich änderte. Diese Periode, die sich durch die Oberherrschaft des Zeus charakterisieren lässt, unterscheidet sich von der vorhomerischen Zeit hauptsächlich dadurch, dass alle Götter anthropomorphisch aufgefasst werden und ihre physikalische Bedeutung allmählich schwindet. Der Gott der Morgensonne, der eigentliche Argeiphontes[2]), nahm in der früheren Naturverehrung der Griechen eine hervorragende Stelle ein und war mit Zeus, dem Gott des Himmels, eng verwandt. Diesen früheren Vorrang behauptete er auch bei dem olympischen Kult, aber seine ursprüngliche Funktion trat mehr und mehr zurück und der olympische Hermes unterschied sich von seinem physikalischen Vorbilde so weit, wie Zeus, der Vater der Götter und Menschen, vor dem Gott des lichten Himmels.

1) Vgl. Hermes. S. 38, 130.

2) Vgl. Decharme, Mythologie de la Grèce Ancienne, p. 143, ein überaus gedankenvolles und brauchbares Werk.

In der Analysierung des Übergangs von der physikalischen arischen Mythologie zur olympischen[1]), wie wir sie bei Homer finden, und in der Unterscheidung der Elemente, aus denen sich schließlich der Charakter jeder olympischen Gottheit zusammensetzte, sind bis jetzt nur geringe Fortschritte gemacht worden. Jeder dieser Götter ist von einer Anzahl Epitheta umgeben; aber während einige dieser Epitheta Adjektive im wahren Sinne des Wortes sind, scheinen andere ursprünglich einen selbständigeren, substantivischen Charakter besessen zu haben, so dass sie für sich allein ohne den sogenannten Eigennamen der olympischen Gottheit stehen konnten.

Und hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, nämlich wie sind die modernen Epitheta von den alten cognomina zu unterscheiden? Die Erinyes, wird uns gesagt, wurden auch Eumenides und *σεμναὶ θεαί* genannt, um die verschiedenen Seiten in ihrem Charakter anzudeuten. Es mag dem so sein, und wenn wir an dem Grundsatze festhalten, dass der ursprüngliche Charakter jeder alten Gottheit physikalisch sein muss, so entspricht nur der Name Erinyes d. h. Morgenrot-Göttinnen dieser Forderung. Werden aber die Erinyes mit den *Ἀραί* identifiziert, so beweist dies nicht, dass die *Ἀραί* oder die Verwünschungen nicht ursprünglich selbständige Schöpfungen der griechischen Mythologie waren, zumal selbst in späteren Zeiten (Soph. Elect. 112) die Arae und die Erinyes getrennt angerufen werden. Dasselbe gilt für die Moirae, die ursprünglich von den Erinyes völlig verschieden waren, später aber für Kinder von derselben Mutter wie diese galten und mit ihnen in einer Weise wenigstens zusammengeworfen wurden, dass sie sich fast nicht mehr von einander unterscheiden lassen.

Es mag ganz richtig sein, dass das hier berührte Problem keine völlig befriedigende Lösung zulässt aus dem einfachen

1) Einige gute Bemerkungen über diesen Gegenstand finden sich in Some Aspects of Zeus and Apollo Worship by C. F. Keary; Roy. Soc. of Lit. XII, part. 2. 1880.

Grunde, weil die Periode, während welcher die Krystallisation der alten Götternamen sich vollzog, außer dem Bereiche unserer Erkenntnis und fast unserer Mutmaßung liegt. Man wird indes gut daran thun, sich zu vergegenwärtigen, dass jede organisierte Mythologie notwendigerweise eine solche Periode durchlaufen musste, und dass in Griechenland namentlich die wohlgeordnete olympische Mythologie, wie wir sie bei Homer finden, eine chaotische Periode voraussetzt. Die Etymologie kann uns mit der Zeit den Faden an die Hand geben, der uns den Weg durch die dunkeln Räume des ältesten mythologischen Labyrinthes finden lässt, und wir können selbst jetzt schon es als Regel aussprechen, dass jeder Name, ob nun nomen oder cognomen, der eine physikalische Erklärung zulässt, wahrscheinlich das Resultat eines selbständigen Schöpfungsaktes ist und thatsächlich einen individuellen mythologischen Begriff repräsentiert, der sich wenn auch noch so kurze Zeit einer selbständigen Existenz erfreute. So ist im Sanskrit Apâm napât, der Sohn der Wasser, ohne Zweifel einer der zahlreichen Namen des Agni, des Feuers. Allein anfangs war es ein selbständiger mythologischer Begriff, der Blitz, der aus den Wolken sprang, oder die Sonne, die aus den Wassern emportauchte[1]), und lange Zeit hindurch behielt er diesen selbständigen Charakter in der sakrifikalen Ausdrucksweise der Brâhma*n*as.

Sârameya, der Sohn der Saramâ, war im Sanskrit ein ebenso selbständiger Name wie Hermeias im Griechischen. Beide bedeuteten ursprünglich dasselbe, den Sohn der Morgenröte. Während aber im Griechischen Hermeias zu einer olympischen Gottheit sich entwickelte, schrumpfte der vedische Sârameya zur bloßen Bezeichnung eines Hundes zusammen. Der Keim war derselbe, aber die Entwickelung war eine ganz verschiedene.

Die Haritas waren im Sanskrit nie etwas anderes als die Sonnenrosse. Im Griechischen entwickelten sie sich zu

1) Rv. I 22, 6: apấm nápâtam ávase Savitấram úpa stuhi.

des Charites, im Lateinischen möglicherweise zur Fors, Fortuna.

Legen wir uns nun noch einmal die Frage vor, ob Daphne und Athene, die beide ursprünglich Bezeichnungen der Morgenröte waren, deshalb eine und dieselbe Gottheit seien, so würden wir die Frage verneinen müssen. Beide entsprangen aus dem Begriff der Morgenröte, aber während der eine Name zur olympischen Göttin sich entwickelte, wurde der andere auf einer früheren Stufe in seiner Entwickelung aufgehalten und blieb der Name einer Heroine, der Geliebten Apollos, die gleich der Morgenröte vor den Umarmungen der aufgehenden Sonne dahinschwand. Etymologisch lässt sich Athene und Daphne auf das vedische Ahanâ und Dahanâ fast mit derselben Sicherheit zurückführen, mit der das vedische Dyaush-pitar mit Ζεὺς πατήρ, Jupiter und Týr identifiziert worden ist. Wenn es immer noch Philosophen gibt, die derartige Übereinstimmungen für rein zufällig halten, so müssen wir sie ihren eigenen Gedanken und Einfällen überlassen. Das kopernikanische System hat seine Richtigkeit, auch wenn es noch einige Fidschiinsulaner gibt, die es bezweifeln. Wenn wir für praktische Zwecke daran festhalten, dass bei der Spektralanalyse durch dieselben Linien das Vorhandensein derselben Elemente sowohl in der Sonne wie auf der Erde bewiesen wird, so dürfen wir uns auch bei dem, was uns das Wort Jupiter lehrt, beruhigen und überzeugt sein, dass, wie es eine arische Sprache gab, ehe noch ein Wort Sanskrit, Griechisch und Lateinisch gesprochen worden war, es so auch eine arische Mythologie gab, ehe noch eine Aeneis, Ilias oder ein Veda vorhanden waren.

Achtzehnte Vorlesung.

Die analogische und psychologische Schule.

II. Die analogische Schule.

Hätte sich die vergleichende Mythologie streng auf die bis ins einzelne gehende Analyse mythologischer Namen beschränkt, so wäre sie vielleicht keine so populäre Wissenschaft geworden, aber sie hätte Sachlicheres und Dauernderes geleistet. Sie wäre Gegenstand der Specialforschung geblieben, und so wenig jemand ohne Kenntnis des Griechischen griechische Verse zu schreiben versuchen dürfte, so wenig würde sich ein Gelehrter ohne Kenntnis des Sanskrit mit vergleichender Mythologie befasst haben.

Allein der Gegenstand war zu anziehend. Sobald Gelehrte und Philosophen einmal deutlich erkannt hatten, dass Zeus und Jupiter als Dyaus bereits im Veda existierten, so war es kein Wunder, dass sie nachzusehen wünschten, ob nicht auch andere griechische und römische Gottheiten in demselben Verstecke sich entdecken ließen. So kam bald in der vergleichenden Mythologie eine neue Schule auf, die zum Unterschiede von der etymologischen die analogische genannt werden kann. Der Name passt vielleicht nicht ganz in allen Stücken, aber ich habe keinen besseren zur Verfügung. Die bekanntesten Vertreter dieser Schule waren in Deutschland Welcker, Preller, von Hahn, in Frankreich Bréal und Decharme, in England zuerst und vor allen Sir G. W. Cox und neuerdings Professor John Rhys in seinen Hibbert-Vor-

lesungen. Sie nahmen im allgemeinen die Resultate der etymologischen Schule an, wenn auch nicht ohne gelegentliche Proteste, und sie leisteten Ausgezeichnetes, indem sie zeigten, dass alles, was ohne Sinn und Zusammenhang zu sein schien, von selbst seinen rechten Platz einnahm und eine neue Bedeutung erhielt, sobald die alte iners moles von neuem wiederbelebt worden war von dem Geiste, der so lange begraben und vergessen gelegen in den Namen der Götter und Heroen. Diese Wiederbelebung berührte nicht nur die klassische Mythologie, sondern auch die Mythologien anderer arischen Völker, wie Grimms deutsche Mythologie und zahlreiche neuere Publikationen über celtische, slavische und besonders indische Mythologie bewiesen.

Charakterzüge, die Göttern und Heroen verschiedenen Namens gemeinsam sind.

Die analogische Schule nimmt den gemeinsamen Ursprung der Mythologien der verschiedenen arischen Völker als feststehende Thatsache an. Ihre hervorragendsten Vertreter haben ihre Thätigkeit hauptsächlich auf die Sammlung der Mythen konzentriert, welche im allgemeinen dieselben charakteristischen Züge aufweisen, mögen auch die Namen der Götter und Heroen, von denen sie erzählt werden, noch so verschieden sein. Die Namen haben für sie nur sekundäre Bedeutung. Sie interessieren hauptsächlich so allgemeine mythologische Züge wie, dass die Heroen oft illegitime Kinder waren, der Vater ein Gott oder ein Fremder, die Mutter eine einheimische Fürstin, dass von vielen dieser Heroen dem Stiefvater angeblich Verderben drohte, dass sie deshalb ausgesetzt, von Tieren oder kinderlosen Hirten aufgezogen wurden, in ihrer Jugend sich unter ihren Gespielen auszeichneten, Knechtsdienste verrichten mussten, aber meist siegreich von ihren Kämpfen und Arbeiten heimkehrten, ihre Feinde töteten, ihre Mütter befreiten, als Nachfolger den Thron bestiegen, eine neue Stadt erbauten und meist eines ungewöhnlichen Todes starben. Dies ist, wie sich leicht zeigen lässt, der gemeinsame Rahmen, in welchen

die Mythen von Perseus, Herakles, Oedipus, Amphion und Zethos, Pelias und Neleus, Leukastos und Parrhesios, Theseus in Griechenland, Romulus und Remus in Italien, Siegfried, Wittich und Wolfdidrich in Deutschland, Kyros in Persien, Karna und Krishna in Indien[1]) sich einfügen lassen.

Obgleich ich den vollig berechtigten Charakter dieser Richtung der mythologischen Forschung stets anerkannt habe, habe ich doch auch bei mehreren Gelegenheiten, wie ich gestehen muss, meine Bedenken nicht verhehlt Wenn mythologische Namen in zwei oder mehreren arischen Sprachen völlig identisch sein können und doch bei näherer Prüfung auf einen ganz verschiedenen Ursprung zurückgehen, so können sicher auch dieselben mythologischen Charaktere in den verschiedenen arischen Mythologien sich finden und dieselben Sagen von ihnen erzählt werden, und jene doch von ganz verschiedenen Anfängen ausgegangen sein. Ich erinnere mich noch an die Zeit, welche Scherer in seinem Buche über Jakob Grimm so treffend geschildert hat, »wo jeder Jäger, der zur Verteidigung einem Löwen die Faust in den Rachen stößt, an den nordischen Kriegsgott Tyr erinnern sollte, der dem Fenriswolfe die Hand zum Pfande in den Rachen legt. Wo immer streng behütete Frauen entführt wurden, konnte kein Zweifel sein, dass hinter dem Entführer der Gott Freyr, hinter der Entführten das schöne Riesenmädchen Gerda sich berge. Wo irgend Riesen getötet wurden, witterte man den Donnergott. Was rote Haare trug in der Welt, wurde gleichfalls dringend verdächtig in geheimnisvollem Zusammenhange mit dem rotbärtigen Donnerer zu stehen Und der Esel, welcher auf zwiefachem Wege Gold spie, musste natürlich von Wodan, dem Spender des Reichtums, abstammen, obwohl er ursprünglich eine harmlose italienische Novellenfigur war «[2])

1) Vgl. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien. S. 340.
2) Jacob Grimm von Wilhelm Scherer. 2. Aufl. 1885. S. 287.

Mit Grimm habe auch ich daher stets gesagt, lasst uns ebenso wohl unterscheiden wie vergleichen.

Wenn wir uns nur von der Analogie leiten lassen, so gibt es wenige Sagen, ja wenige historische Ereignisse, die sich nicht in den einen oder anderen Rahmen Hahns einfügen ließen. Hr. Tylor hat gezeigt, wie leicht sich das Song of Sixpence der englischen Kinderstuben als Sonnenmythus erklären ließ, und fast alle mehr oder minder gewichtigen Satiren, die in den letzten Jahren gegen die vergleichende Mythologie geschrieben wurden, sollten auf die Gefahren der analogischen Schule aufmerksam machen. Napoleon, Hr. Bright, und selbst ich wurden in Sonnenmythen aufgelöst, und man merkte bald, dass so wenig Geist und Witz für einen derartigen Scherz notwendig sei, dass selbst manche schwer beladene Seele die Hand daran versuchte. Hier können nur Eigennamen und andere mehr oder minder wesentliche Umstände den Mythologen sicher geleiten. Wenn wir lesen, dass »Helios zur Ruhe oder schlafen geht«, so werden wir, trotz Hrn. H. Spencer, schwerlich an einen Gentleman Helios denken, während, wenn wir lesen »die Sonne Roms ging unter« es ebenso klar ist, dass wir es hier einfach mit einer historischen Thatsache in mythologischer Ausdrucksform zu thun haben. Indes muss man auf der Hut sein, besonders gegen eine Gefahr, welche unsere Satiriker, als die sie sich aufspielen, schwerlich bemerkt zu haben scheinen, dass man nämlich historische Charaktere, von denen in mythologischer Ausdrucksweise gesprochen wird oder die wirklich in den Kreis der alten Mythologie aufgenommen wurden, nicht irrigerweise für mythologische Wesen halten darf, ich meine mythologisch ihrem Ursprunge und Namen nach. Nicht nur von alten Helden wie Theodorich, Karl dem Großen, Friedrich Barbarossa, sondern selbst von Friedrich dem Großen werden sagenhafte Züge erzählt, die ursprünglich nur einem Sonnenheros zukamen. Wenn dann die wirklichen Namen zufällig zu der auf die Sonne sich beziehenden Deutung stimmen, und Umstände ihrer Geburt und ihres Todes, die Namen ihrer Eltern, Brüder und Schwestern eben diese Theorie

begünstigen, dann dürfte wohl Gefahr vorhanden sein, dass Wirkliches fälschlich für Mythologie genommen wird. Aber solche Zufälligkeiten dürften selten sein, und ich kenne bis jetzt keinen wirklichen derartigen Fall, während es unseres Wissens kaum ein Land gibt, das nicht seine älteste Geschichte der Mythologie entnommen hätte.

Rudra, Apollon, Wuotan.

Die analogische Schule unterscheidet sich jedoch von der rein psychologischen, von der wir nachher zu handeln haben werden. Sie setzt immer einen gemeinsamen historischen Ursprung der Mythologien wie der Sprachen der arischen Völker voraus. Auf dieser Grundlage nimmt sie das Recht für sich in Anspruch, ähnliche Sagen für bloße Variationen einer zu Grunde liegenden Ursage anzusehen. Mythologische Übereinstimmungen sind für sie nicht einfach das unvermeidliche Resultat unserer gemeinsamen menschlichen Natur, sondern alle Übereinstimmungen führt sie auf eine gemeinsame historische Quelle zurück. Wenn also Professor Leo in seiner Geschichte des deutschen Volkes (1854, S. 27) zu zeigen suchte, dass Wuotan oder Odin dem vedischen Rudra und dem Apollo der epischen Poesie ganz nahe komme, so meinte er, alle drei seien aus demselben Grundbegriff entstanden. Auch Grimm sagt, wenn er von Wuotan spricht: »Dem Apollon gleicht er darin, dass von ihm Seuchen und deren Heilung ausgehen, jede schwere Krankheit ist Gottes Schlag und Apollons Pfeile entsenden die Pest. Auch die Gallier wähnten, Apollo vertreibe die Krankheiten (Apollinem morbos depellere Caes. b. g. VI, 17), und Wôdan allein vermag Balders ausgerenktes Pferd durch seinen Zauber zu heilen. Zu Apollo stimmt ganz der Rabe auf des Gottes Schulter und noch deutlicher, dass Ođinn die Dichtkunst erfand und Saga seine göttliche Tochter ist, wie die griechischen Musen zwar des Zeus Töchter sind, aber in Apollons Schutz und Geleite stehen«.[1]

1) Vgl. Deutsche Mythologie I³, S. 136.

Was soll nun dies alles besagen? Wir müssen es uns klar auszudenken suchen. Es kann bedeuten, dass es einen gemeinsamen arischen Urbegriff gab von einem gewissen Jemand, der Seuchen sandte und Krankheiten heilte, den man sich mit Raben auf den Schultern und als Freund der Dichtkunst vorstellte. Ohne einen Namen konnte aber ein solcher Jemand keine wirkliche Persönlichkeit annehmen. Wir sollen nun glauben, dass dieser ursprüngliche Name, wie er auch immer gelautet haben mag, verloren ging und in der Folge durch Rudra im Sanskrit, Wuotan im Deutschen, Apollon im Griechischen ersetzt worden sei. Nehmen wir dies nicht an, so verlieren wir allen historischen Zusammenhang und unsere Vergleichung wird rein psychologisch, was sie nicht sein soll.

In einem Aufsatze über Wuotan, worauf ich schon vorher aufmerksam machte, heißt es[1]: »So viele gemeinschaftliche Züge diese drei Götter, Apollo, Wuotan und Rudra, auch sonst noch darbieten, ich erinnere an ihre Heilkunde, ihre Beziehung zur Sangeskunst: am zwingendsten offenbart sich diese Übereinstimmung doch in der Vorstellung von ihrer äußeren Erscheinung, wonach alle drei Götter als wilde, mächtige Gestalten gedacht werden, die mit flatternden Haaren in Sturm und Wetterwolken einherfahren und ihre verderblichen Geschosse auf die Erde schleudern. Ilias XX, 39 wird Apollon ἀκερσεκόμης genannt; der Nacht gleich steigt er von den Höhen des Olympos herab und sendet von dem furchtbar erklingenden Bogen den tötlichen Pfeil unter Menschen und Tiere (Il. I, 47 f.), und nach Kuhns richtiger Deutung[2]) bezeichnet ihn sein Beiname Λοξίας, wie Λοξώ, der Name der Tochter des Boreas, gradezu als den im Wirbelsturm nahenden Gott. Rudra wird in den Veden kapardin, mit muschelartig aufgewundenen Haarflechten, genannt oder

1) Vgl. Kuhns Zeitschrift X, S. 272 f.

2) Vgl. Kuhns Zeitschrift III, S. 335. Fröhde (Bezzenbergers Beiträge III, 8) leitet Loxias von der Wurzel laksh, zielen ab. Ich bezweifele aber, ob sich diese Wurzel auch sonst noch außer im Sanskrit findet, aber auch Kuhns Etymologie ist bedenklich.

kshayadvîra, der Männervertilger; er ist nicht, wie Leo meint, der Wolkenhimmel unter dem blauen Himmelsgewölbe, sondern der Gott jener zerstörenden Wirbelstürme selbst, welche vor der Regenzeit mehrere Tage hindurch das indische Land heimsuchen. Deshalb flehten die Inder zu ihm, dass sein Menschen und Kühe tötender Pfeil ihrer schonen möge. Und ebenso ist in Wuotan, wenn er an der Spitze des wütenden Heeres durch die Lüfte braust, der Gott der Schnee- und Regenstürme nie verkannt worden, so sehr auch sein ethischer Gehalt das physikalische Element in ihm zu jener Zeit schon zurückgedrängt hatte, aus welcher uns Nachrichten über sein Wesen überliefert worden sind. Nur hält z. B. Rückert diese Auffassung Wuotans als Gottes der Schnee- und Regenstürme für spätere Entstellung und bezeichnet als die elementare Grundlage seiner Vorstellung die Vorstellung von der Macht der oberen Regionen des Wolkenhimmels und zugleich auch der Sonne. Da aber die Sonne in den Veden nirgends als Attribut Rudras erscheint, sondern erst der weiteren Entwickelung seines Wesens, dem *S*iva, zukommt, so kann sie auch nicht an der Vorstellung jenes Urgottes gehaftet haben, von welchem Wuotan, Apollon und Rudra nur als drei verschiedene nationale Gestaltungen gedacht werden müssen. Das, was allen dreien gemeinsam ist und woraus sich auch ihr späterer ethischer Charakter leicht erklärt, ist ihr finstres Nahen im Wirbelsturm und ihr menschen- und herdentötendes Geschoss. Es wird daher auch der Sturm der ursprüngliche elementare Inhalt ihres Wesens sein.«

Hier haben wir die leitenden Grundsätze der analogischen Schule klar ausgesprochen. Man geht von einem einfachen Grundbegriff aus, der wie jeder Begriff selbstverständlich einen Namen gehabt haben muss. Dieser Name kann verloren gehen, jedenfalls wird er nicht für wesentlich angesehen. Der Name änderte sich mit der Zeit, oder es traten neue dialektische oder volkstümliche Namen an seine Stelle. Auch der Charakter der Gottheit änderte sich. Worin dann solche Gottheiten von verschiedenem Namen und ebenso beträchtlich verändertem

Charakter sich noch gleichen, darin haben wir mit Recht den ursprünglichen elementaren Grundbegriff derselben zu erkennen.

Diese Methode der mythologischen Forschung ist ebenso interessant wie nützlich. Und dennoch kann ich mich eines gewissen unbehaglichen Gefühles nicht entschlagen, so oft ich selbst mich ihr anzuschließen und sie anzuwenden suche. Es ist ein ähnliches Gefühl, wie es den Numismatiker beschleicht, wenn er eine Anzahl Münzen bestimmt und ordnet, deren Wert und Stellung durch Material, Gestalt und Gewicht genügend deutlich gekennzeichnet ist, deren Gepräge und Aufschrift aber durch fortwährende Abnutzung völlig verschwunden ist. Ist der Betreffende ein Kenner dieser Münzen, so wird ihm ein einziger kleiner Buchstabenrest an einer bestimmten Stelle sagen, dass es z. B. eine in Indien geschlagene Münze Alexanders des Großen ist. Er wird jedoch noch zögern und abwarten und die Münze einstweilen als von unsicherer Herkunft bei Seite legen. Lassen Sie ihn nun den Namen Alexander entdecken, welches Gefühl wird ihn jetzt überkommen! Derselbe Unterschied scheint mir auch zwischen der Bestimmung eines Mythus mit und ohne einen Namen zu bestehen. Die Haritas des Veda mögen sich von den griechischen Charites noch so sehr unterscheiden, sobald wir ihre Etymologie kennen, wissen wir, dass sie genealogisch enger zusammengehören als selbst die Charites und die Horae.

Es ist möglich, dass ich infolge meines festen Glaubens an den etymologischen Ursprung alles menschlichen Denkens und durch die lebenslange Beschäftigung mit der Etymologie mythologischer Namen gegen die sogenannte analogische Methode etwas voreingenommen bin. Ich erkenne ihren Nutzen an, insofern sie uns mythologische Charaktere unter allgemeine Kategorien klassifizieren hilft, wie dies z. B. von Hahn mit so großem Erfolge gethan hat. Sie kann uns auch mangelhaft überlieferte Teile des einen Mythus durch den Hinweis auf einen verwandten besser erhaltenen ergänzen helfen. Sir

G. W. Cox hat durch diese Methode oft auf manche dunkle Partie der arischen Mythologie helles Licht fallen lassen und seine Ergebnisse haben uns in mehreren Fällen in den Stand gesetzt, die wahre Genealogie mythologischer Namen zu erkennen.

Mythen, die in einem einzelnen Namen übereinstimmen, in den anderen sich unterscheiden.

Besonders scheint eine bestimmte Klasse von Mythen, denen noch nicht all die Aufmerksamkeit, die sie verdienen, geschenkt worden ist, zu Gunsten der analogischen Schule zu sprechen: ich meine die Mythen, in denen ein Name gemeinsam vorkommt, während die anderen Namen verschieden sind.

So ist z. B. Helena nicht nur die Ursache des trojanischen Krieges nach ihrer Entführung durch Paris, sie ist auch die Ursache eines anderen großen Krieges, den die Dioskuren gegen Athen führten, nachdem Helena von Theseus entführt worden war. Entweder hatte Theseus selbst die Helena aus Sparta entführt, oder er hatte seine Mutter Aethra gebeten, sie in Aphidnae für Idas und Lynkeus, die Söhne des Aphareus, die sich ihrer bemächtigt hatten, zu verwahren. Ihre Brüder, die Dioskuren, griffen Athen an, als grade Menestheus in der Abwesenheit des Theseus sich zum Herrscher von Athen zu machen versuchte. Akademos verriet das Geheimnis, dass Helena in Aphidnae verwahrt werde. Die Dioskuren nahmen die Stadt ein, befreiten die Helena und führten die Aethra, die Mutter des Theseus, mit sich fort.

Der Mythus ist hier, soweit er die Helena betrifft, im allgemeinen derselbe, nur dass sie nicht nach Troja, sondern nach Athen entführt wurde, und dass sie nicht die Zerstörung Trojas, sondern Aphidnae's herbeiführte. Wie sie dann der Sage nach unter dem Geleite des Hermes sicher nach Ägypten oder Leuka weggebracht wird, ist eine dritte Reise derselben berühmten Heroine [1].

1) Vgl. F. de Duhn, De Menelai Itinere Aegyptiaco. Bonnae 1874.

Ferner wird die Einnahme Trojas nicht nur dem Achilles zugeschrieben. In der Ilias selbst lesen wir, wie vor Zeiten Herakles [1]) die Stadt des Laomedon belagert und zerstört hatte. Laomedon hatte dem Herakles als Belohnung für die Rettung der Hesione die Pferde, die er von Zeus empfangen hatte, versprochen. Als er sich dann weigerte, sein Versprechen zu erfüllen, belagerte Herakles mit sechs Schiffen und einer großen Anzahl Begleiter Ilion und zerstörte es.

Ähnliche Dienste, wie sie Poseidon und Apollon dem Laomedon zu leisten hatten und für welche Laomedon den bedungenen Lohn zu bezahlen sich weigerte, wurden auch von Apollon dem Admetos, von Herakles dem Eurystheus geleistet, ebenso von Perseus, Theseus und anderen Helden, von denen viele ohne Zweifel solaren Ursprungs sind [2]).

Sehen wir also, dass in einem Mythus ein einzelner Name sich ändern kann, so können wir verstehen, dass dies auch bei zwei oder drei Namen eintreten konnte, dass eigentlich derselbe typische Mythus von einer ganzen Anzahl mythischer Personen erzählt, ja schließlich rein historischen Charakteren zugeschrieben werden kann. Dies ist jedoch von der Annahme sehr verschieden, dass irgend eine dieser Sagen sich ursprünglich nur auf eine bestimmte Persönlichkeit bezogen habe und nachher auch im Anschluss an diese oder jene Person erzählt worden sei. »Kein Name, kein Mythus« diese Lehre gibt uns jede Mythologie, aber sie lehrt uns auch, dass dieselben Sagen wie in modernen so auch in alten Zeiten, oft im Anschluss an sehr verschiedene Persönlichkeiten, erzählt wurden.

In Finnland, wo die Sammlung volkstümlicher Balladen und ihre Anordnung zu einem vollständigen Epos noch zu unserer Zeit sich vollzogen hat, wurden unseres Wissens thatsächlich Sagen, die ursprünglich nur von einem bestimmten

1) Vgl. Il. V, 638; XIV, 250; XV, 25; XX, 144.

2) Vgl. Powell, Mythology of North-American Indians p. 24; Report of Bureau of Ethnology 1881.

Helden erzählt wurden, später auch einem anderen beigelegt. Lönnrot, der diese Balladen aus dem Volksmund gesammelt und unter dem Namen Kalevala veröffentlicht hat, berichtet, dass an Stelle des Kauko, welches der ursprüngliche Held auf dem zweiten Kriegszug nach Pohjola war (Gesang 26—29), Leminkainen trat, und dass, wenn ein Held in einer Gegend besonders volkstümlich geworden war, auch die wunderbaren Heldenthaten anderer von ihm erzählt wurden, als wenn er sie selbst verrichtet hätte[1]).

Und was für die Mythen eines einzelnen Volkes gilt, gilt auch für die Mythen einer ganzen Völkerfamilie. Es ist möglich, dass ein Mythus im Veda von Indra, in der Ilias und Odyssee von Apollo erzählt wird, weil es vor der arischen Völkertrennung eine Zeit gab, wo das Original des vedischen wie des griechischen Mythus von einer Persönlichkeit erzählt werden mochte, die weder Indra noch Apollo war, obgleich sie ihren Ursprung aus derselben Quelle herleitete. In diesem Falle sind wir berechtigt von Analogien zwischen Indra und Apollo zu reden, aber wir werden zu gleicher Zeit ein selbständiges Element in beiden anzunehmen haben, nämlich den in ihre Namen eingekleideten Begriff, ehe diese Namen zu Stämmen werden konnten, auf welche ältere Mythen gepfropft wurden.

Ich muss gestehen, es schwindelt mir häufig, wenn andere Schritt für Schritt zu immer größeren Höhen emporsteigen und immer weitere Länderstrecken überblicken, als ich selbst mit meinen Augen umspannen kann. Dasselbe mag auch der Fall sein, wenn ich das weite Feld mythologischer Ruinen überblicke. Diversos diversa iuvant, und Arbeit für uns alle gibt es in Hülle und Fülle.

Varu*na* und Ormazd.

Um den Unterschied zwischen der etymologischen und analogischen Methode der vergleichenden Mythologie ganz

1) Vgl. Athenaeum 20. Oct. 1888.

klar hervortreten zu lassen, will ich die angebliche Verwandtschaft zwischen dem vedischen Gotte Varu*n*a (griechisch Οὐρανός) und dem höchsten Gotte des Avesta Ormazd etwas näher betrachten.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir mit Hrn. Darmesteter und anderen Zendgelehrten sagen, Varu*n*a sei derselbe wie Ormazd? Wir dürfen nicht vergessen, worauf ich immer wieder aufmerksam machen musste, dass Varu*n*a und Ormazd Namen sind, ich sage niemals bloße Namen, sondern dass sie Namen waren, und dass es niemals etwa ein Individuum gab, welches von den vedischen Rischis Varu*n*a, von Zoroaster Ormazd genannt worden sei. Varu*n*a bedeutete den Himmel und war einer der vielen Namen, mit denen die Arier Indiens das Unbekannte oder Unendliche wie es im Himmelsgewölbe sich offenbarte, benannten. Ormazd dagegen, Zend Ahura Mazda, bedeutet den Weisen Herrn [1] und war von Anfang an ein abstrakterer Begriff, der nur noch in geringem Maße jene charakteristischen Züge der Naturerscheinung andeutete, durch welche sonst die ältesten Namen der arischen Gottheiten kenntlich sind.

Allerdings wird auch Varu*n*a in vielen der an ihn gerichteten Hymnen seiner physikalischen Natur völlig entkleidet, er ist die höchste, allweise, allmächtige Gottheit und viele Attribute der höchsten göttlichen Gewalt hat er mit Ormazd gemein.

Aber sollen wir deshalb annehmen, Zoroaster habe den Namen Varu*n*a in Ormazd geändert und seine Anhänger, die früher den Varu*n*a angerufen, hätten sich entschlossen, ihren alten Gott künftighin mit einem neuen, geistigeren Namen als den »Weisen Herrn« anzurufen? War dies der Fall, wie es bei religiösen Revolutionen und Bekehrungen häufig geschah, würden wir da auch sagen dürfen, Jehovah sei derselbe Gott wie Jupiter, weil dasselbe Volk, das früher seinen höchsten Gott Jupiter nannte, ihn später Jehovah genannt habe? Ich

1) Vgl. Darmesteter, Ormazd et Ahriman p. 29.

glaube nein. Beide Götter mochten von ihren Anhängern die höchsten Attribute der Gottheit beigelegt erhalten, aber wenn wir von den beiden Göttern als historischen Begriffen reden, die der Menschengeist sich geschaffen, so werden wir niemals sagen dürfen, der semitische Jehovah und der arische Jupiter seien dieselben.

Setzen wir jedoch den Fall, ein Römer, der in dem Glauben aufgewachsen, Jupiter sei sein höchster Gott, habe sich später in Griechenland niedergelassen und den Zeuskult angenommen. In diesem Falle, ob er nun die ursprüngliche Identität von Zeus und Jupiter kannte oder nicht, wären wir berechtigt zu sagen, dass sein neuer Gott Zeus derselbe sei wie der Gott seiner Kindheit Jupiter. Es ist wohl möglich, dass ein Römer an dem Gedanken, sein Jupiter Optimus Maximus sei derselbe wie der volkstümliche und etwas leichtfertige griechische Zeus, Anstoß nahm. Wie verschieden aber auch die beiden synonymen Götter ihrem Charakter nach sein mochten, sie dürfen nach dem, was wir jetzt darüber wissen, für ursprünglich identisch angesehen werden.

Diese Fragen müssen sorgfältig bis ins einzelne ausgedacht werden, sonst werden wir uns unter einander nie verständigen. In gewissem Sinne ist Hr. Darmesteter ohne Zweifel berechtigt, den vedischen Varu*n*a dem Ormazd des Avesta gleichzustellen. Beide Götter stellen den höchsten Begriff von der obersten Gottheit dar, wie er eben Indien und Persien erreichbar war. Sie verraten auch durch mehrere Attribute, die ihnen die Dichter des Veda und Avesta beilegen, die vorausliegenden Entwickelungsstufen des religiösen Denkens ihrer Verehrer. In diesem Sinne also sind sie dieselben. Aber in demselben Sinne könnte auch Jehovah derselbe Gott wie Varu*n*a und Ormazd genannt werden, ja alle obersten Götter könnten dann mit einander identifiziert werden.

Wenn wir von Varu*n*a reden, können wir damit nur meinen, was ausdrücklich unter diesem Namen von den vedischen Dichtern zusammengefasst wird; und wenn wir von

Ormazd reden, können wir nur meinen, was Zoroaster und seine Anhänger ausdrücklich unter diesem Namen begreifen. Thun wir dies, werden wir zuzugeben haben, dass der Name Varu*n*a, der den Mittelpunkt einer großen religiösen und mythologischen Gedankengruppe bildet, von allem Anfang an von den Namen Ormazd und Jehovah verschieden war, die aus völlig selbständigem religiösem und mythologischem Denken heraus in Persien und Judäa gebildet wurden.

Nachdem wir uns darüber verständigt haben, kann nichts interessanter und belehrender sein als eine Vergleichung zwischen Varu*n*a und Ormazd, ganz ebenso wie wir Kar*n*a und Cyrus, Vasish*th*a und Zoroaster mit einander vergleichen könnten.

Auf den physikalischen Ursprung Varu*n*as deutet sein Name hin[1]), der wie das griechische *Οὐρανός* das Himmelsgewölbe bezeichnet. Die Sonne wird sein Auge, die Wasser seine Frauen, der Blitz sein Sohn (apâm napât) genannt.

Ormazd[2]), dessen Name zwar rein geistig ist, zeigt doch gleichfalls Spuren älterer und materiellerer Auffassung, indem auch er vorgestellt wird, wie er den Himmel zum Kleide, die Sonne zum Auge, die Wasser (âpô) zu Frauen und den Blitz (apâm napât) zum Sohne hat.

Varu*n*a wird weiter als der Schöpfer[3]) und oberste Lenker und Regierer der Welt vorgestellt, als der Herr des *R*ita oder des Gesetzes, als allwissend, als der höchste König Himmels und der Erde. Er wird Asura, der lebendige Gott, genannt.

Und auch Ormazd wird als der Schöpfer und oberste Lenker und Regierer der Welt, als der Herr des Asha oder des Gesetzes, wie es dem Zoroaster offenbart wurde, als allwissend (mazdâo), als der höchste König Himmels und der Erde angerufen. Er heißt Ahura, der Herr.

1) Vgl. Darmesteter a. a. O. S. 52.

2) A. a. O. S. 30.

3) Dies liegt, wenn es auch angezweifelt wird, deutlich in Stellen wie Rv. IV, 42, 3: Wie ein geschickter Zimmermann habe ich alle Dinge gebildet und Himmel und Erde gestützt.

Andere Punkte, worin Varu*n*a und Ormazd sich gleichen, hat Hr. Darmesteter in seiner gelehrten Abhandlung über Ormazd und Ahriman gesammelt. Ormazd ist z. B. der erste einer Klasse von Gottheiten, die Amesha-speñta d. h. unsterbliche Wohlthäter genannt werden. Ihre Zahl war anfänglich unbestimmt, wurde aber später auf sieben, noch später auf dreiunddreißig angegeben. Varu*n*a ist ebenfalls der erste einer Klasse von Gottheiten, der Âdityas, der Söhne der Aditi, der Unendlichkeit, deren Zahl anfangs unbestimmt, später auf sieben oder acht angegeben wurde[1]; die Zahl aller vedischen Gottheiten beträgt nach einer geläufigen Angabe dreiunddreißig.

Varu*n*a kommt im Veda gewöhnlich mit Mitra zusammen vor. Die beiden stellen dann in dieser Verbindung Dunkel und Licht, Nacht und Tag, Himmel und Erde dar, während früher Varu*n*a allein alles umfasste, die drei Himmel und die drei Erden[2]. Auch Ormazd wird im Avesta mit Mithra verbunden, aber er ist bereits ein so erhabener Gott geworden, dass kein anderer Gott, der ihm gleich wäre, genannt werden kann; Mithra, der nicht einmal als einer der Ameshaspeñtas aufgezählt wird, musste zu einem seiner Söhne werden. Doch weisen noch Spuren darauf hin, dass dem nicht immer so war. Mithra-Ahura[3] kommt im Avesta als eine göttliche Zweieinigkeit vor ganz ebenso wie das vedische Mitrâ-Varu*n*au, und die Sonne wird thatsächlich das Auge des Ahura-Mazda und Mithra genannt[4].

Obgleich wir viele dieser Attribute, sowohl der physischen wie der metaphysischen, mit Stellen aus den Psalmen belegen könnten, so besteht doch zwischen Varu*n*a und Ormazd einer-

1) Vgl. Max Müller, Rig-veda Sa*n*hitâ translated pp. 223—51.

2) Vgl. Rv. VI. 67, 5; VII, 87, 2.

3) Vgl. Darmesteter, a. a. O., p. 65.

4) Über die großen Unterschiede zwischen dem vedischen Mitra und dem zoroastrischen Mithra vgl. Muir, Sanskrit Texts V, p. 71; Geiger, Civilisation of Eastern Iranians, p. XXXIII; über ihre ursprüngliche Identität vgl. Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients 1857.

seits und Jehovah andererseits der große Unterschied, dass die beiden ersteren gewisse Namen wie Asura und Ahura gemeinsam haben und von synonymen mythologischen Gestalten wie Âpah und Âpô, den Wassern, apâm napât und apâm napât, dem Blitze umgeben sind, während Jehovah in einer ihm speciell eigenen Sprache lebt.

Es wird nun klar sein, was gemeint ist, wenn die Verwandtschaft zwischen Varuna, Ormazd und Jehovah psychologisch, die zwischen Varuna und Ormazd analogisch genannt wird, während die Verwandtschaft zwischen Dyaus und Zeus, zwischen sanskrit apâm napât und Zend apâm napât etymologisch d. h. genealogisch und vollkommen oder vielmehr eigentlich keine Verwandtschaft mehr, sondern ursprüngliche Identität ist.

Die analogische Schule würde nicht nur den vedischen Varuna mit dem Ormazd des Avesta, sondern auch mit dem griechischen Zeus identifizieren. Während die etymologische Schule Zeus mit dem vedischen Dyaus identifiziert und die späteren Wandlungen, welche der eine in Indien, der andere in Griechenland durchmachte, zu erklären sucht, würde die analogische Schule Zeus nicht mit Dyaus, sondern kühn mit dem vedischen Varuna identifizieren, der wie Zeus Schöpfer und Regierer der Welt, allwissend und allmächtig ist[1]). Was wird aber dann aus all den Zeussagen, von denen keine einzige sich mit dem geistigen und tiefsittlichen Charakter Varunas vereinigen lässt? Die wahren Grundlagen der vergleichenden Mythologie würden erschüttert, wenn wir diesem Prinzipe folgen wollten. Zeus mochte natürlich, nachdem er in Griechenland zur obersten Gottheit geworden war, viele Attribute, die im Veda dem Varuna beigelegt werden, ebenfalls erhalten. Aber so wenig im Veda Indra derselbe wie Varuna ist, obgleich auch er in vielen vedischen Hymnen als höchste Gottheit vorkommt und dem Varuna den Rang that-

1) Vgl Darmesteter, a. a. O., p. 78.

sächlich streitig macht, ebenso wenig kann Zeus ursprünglich derselbe wie Varu*n*a und Ahura Mazda genannt werden.

Derselbe Gelehrte, der so Varu*n*a und Zeus zu identifizieren sucht, schreckt auch vor der Identifizierung des vedischen Dyaus mit dem griechischen Ouranos nicht zurück. Allein wohin würde dies führen? Unter allen Umständen muss es unsere erste Aufgabe sein, zu ermitteln, wie Dyaus und Zeus, Varu*n*a und Ouranos von gemeinsamen Mittelpunkten aus sich soweit von einander entfernen konnten, dass der vedische Dyaus in manchen Stücken dem griechischen Ouranos, der vedische Varu*n*a dem griechischen Zeus gleichstand. Dies ist eine Aufgabe und die Methode, wie sie eines wahren Historikers und Psychologen würdig ist.

Mögen sich auch Dyaus, Zeus und Jupiter ziemlich weit von einander entfernt haben — und in einigen Punkten stehen sie fast in diametralem Gegensatze zu einander —, so wissen wir doch als historisch feststehende Thatsache, dass ein ununterbrochenes Band sie umschlingt, das, wenn wir ihm nur genügend weit nachgehen, uns zum eigentlichen Lebenskeim, nämlich zum ursprünglichen Namen hinführt, aus dem sich das ganze verwickelte Netzwerk der Jupitermythologie entwickelte. Ein orthodoxer Römer mochte allerdings mit vollem Rechte bestreiten, dass sein Jupiter mit dem homerischen Zeus identisch sei, und doch hätte weder sein einheimischer Jupiter noch der fremde Gott Zeus vollständig verstanden werden können, wenn sie nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt worden wären. Auch macht es für die Richtigkeit der Behauptung, dass der römische Jupiter und der griechische Zeus derselbe Gott gewesen sei, nicht das geringste aus, dass die römische Jugend an diese Identität glaubte. Würde dieser Glaube auf wirklichen etymologischen Studien beruhen, so wäre der Fall ein anderer. Allein dies war zur Zeit Catos und Varros nicht möglich. Überall, wo die griechischen Schulmeister und Philosophen einfach lehrten, ihre griechischen Götter seien dieselben, wie die römischen, war dies falsch selbst da, wo sie Recht hatten. Rein zufällig

richtig war es bei Zeus und Jupiter, zufällig falsch bei Demeter und Ceres, Poseidon und Neptun. Denselben Vorgang, dass mythologische und religiöse Begriffe sich austauschen und ausgleichen, können wir auch noch heute unter den Stämmen am Himalaya beobachten. »Bei mehr als einer Gelegenheit«, schreibt Hr. Oldham (Contemp. Rev. March 1885), »habe ich gehört, wie buddhistische Wanderprediger den Bewohnern eines Dorfes versicherten, dass ihr Deota (Gottheit) mit *S*iva oder irgend einer anderen orthodoxen Gottheit identisch sei. Die Bevölkerung fühlt sich dadurch geschmeichelt, dass ihr Gott so berühmt sei und lässt sich ohne große Schwierigkeit den neuen Namen gern gefallen.« Natürlich vollzieht sich die Verschmelzung um so leichter, wenn in dem Namen oder Charakter der beiden Gottheiten sich thatsächliche Ähnlichkeiten finden.

Würde man jedoch sagen, Ouranos, der die Erde umarme, sei deshalb nicht Varu*n*a, sondern Dyaushpitâ, der Gemahl der P*ri*thivî mâta, so wäre dies ein ähnlicher Schluss [1], wie wenn man den Planeten Budha (Merkur) mit dem Propheten Buddha identifizieren wollte, weil beide fast denselben Namen hätten. Si duo faciunt idem, non sunt iidem sollte ein Fundamentalgrundsatz der vergleichenden Mythologie sein, ob sie nun etymologisch, historisch oder psychologisch ist, während, wenn wir nur genügend weit zurückgehen, der Fundamentalgrundsatz unserer Wissenschaft idem nomen, idem numen uns nie irre führen wird.

III. Die psychologische Schule (Völkerpsychologie).

Wir haben jetzt die dritte Schule der vergleichenden Mythologie zu betrachten, die sich für völlig unabhängig sowohl von der etymologischen wie von der analogischen Schule erklärt, aber nichtsdestoweniger, wie mir scheint, der mytho-

1) Wie ich sehe hat Hr. Darmsteter selbst in seinen Notes Additionelles diese Behauptung eingeschränkt. »Cette repartition«, sagt er, »n'a pas cependant été absolue.«

logischen Schule ausgezeichnete Dienste geleistet hat. Die Anhänger dieser Schule beschränken sich nicht auf das Studium der Mythologie einer einzelnen Sprachfamilie, der arischen, semitischen, afrikanischen, australischen, amerikanischen u. s. w., sondern die Mythologie ist für sie eine notwendige Stufe der psychologischen Entwickelung, die der Mensch überall in der Welt durchmachen musste. Sie suchen daher nicht nur da nach Analogien, wo der gemeinsame Ursprung von Völkern und Sprachen, die bestimmte Mythen mit einander gemein haben, erwiesen ist, sondern auch da, wo eine solche Verwandtschaft allem Anschein nach nicht möglich ist. Diese Richtung der Forschung ist in den letzten fünfzig Jahren mit großem Erfolge angebaut worden. Sie ist auf dem Kontinent als ein Zweig der Völkerpsychologie bekannt. Man hat mich nun oft darüber getadelt, dass ich mich dieses neuen Zweiges der mythologischen Forschung sowohl zu enthusiastisch angenommen als auch damit zu kritisch ins Gericht gegangen sei. Beiden Beschuldigungen gegenüber kann ich ein »nicht schuldig« beantragen.

Vorteile für die Forschung in England: Indien, die Kolonien, die Missionsgesellschaften.

Da ich in England lebte, suchte ich mir natürlich die günstigen Gelegenheiten, welche dieses Land für linguistische und ethnologische Studien bietet, zu Nutzen zu machen. Indien, für mich das interessanteste aller Länder der Welt, kann man jetzt von England aus in drei Wochen erreichen. Auch ist durch eine Anzahl hervorragender Engländer, die ihren Aufenthalt in Indien genommen haben, und eine Schar junger, hoffnungsvoller Männer, die Indien zu ihrer Ausbildung nach England schickt, jetzt eine so enge Verbindung zwischen Osten und Westen hergestellt, dass man z. B. in Oxford die Sprache, Sitten und Gebräuche der Veddahs ebenso leicht studieren kann wie die der Gaelen.

Neben Indien haben wir ferner die Kolonien, und es ist oder es sollte jedenfalls nicht schwer sein, durch das Kolonial-

amt über civilisierte oder uncivilisierte Stämme von Kanada bis Neu-Guinea Aufschlüsse zu erhalten, die uns für das Studium derselben von Nutzen sein könnten.

Endlich haben wir das wundervolle Netz der Missionen, das sich von England über die ganze Welt verbreitet, und das sich so nützlich nicht nur für seine eigenen höchst vortrefflichen Zwecke, sondern auch zur Sammlung wertvollen Materials für das Studium der Menschheit verwenden ließe.

Ich hatte oft über die geringe Ermunterung Klage zu führen, welche ethnologische Untersuchungen in England finden, wo sie doch blühen und gedeihen sollten. Gleichwohl fühle ich mich verpflichtet, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen für die Freundlichkeit und das einsichtige Interesse, mit welchem die Direktoren der alten ostindischen Gesellschaft, die Behörden im Indischen Amte, dem Kolonialamte, und die Missionsgesellschaften meinem beständigen und jedenfalls bisweilen etwas ungeduldigen Appelle Gehör geschenkt haben.

In Indien ist vieles geschehen, nicht nur für das Studium seiner alten klassischen Litteratur und die Erforschung seiner Altertümer, sondern auch für das Studium der zahlreichen lebenden Dialekte. Die Sammlung der Sagen, die Aufzeichnung der Sitten, das Studium der Religionen und abergläubischen Gebräuche, die Publikation des Rigveda, des ältesten Schriftwerkes der arischen Rasse, in sechs Quartbänden und die stattliche Reihe von Übersetzungen der heiligen Bücher des Ostens (Sacred Books of the East), deren Herausgabe meinen Händen anvertraut ist, legen genügend Zeugnis dafür ab, dass mein Ruf nach Unterstützung nicht immer vergebens verhallt ist.

Wenn ich mit der Anregung zu ethnologischen Untersuchungen in den Kolonien weniger Erfolg hatte, so war dies nicht gänzlich meine Schuld. Zu einer bestimmten Zeit glaubte ich wirklich, der erste Schritt wenigstens sei geschehen. Während Lord Granville im Amte war, wurde an alle Kolonien eine offizielle Einladung versendet mit dem Ersuchen an alle, die sich für die Geschichte der eingeborenen

Stämme interessierten, deren Sprachen zu sammeln, ihre religiösen Gebräuche, ihre Sitten und Gesetze zu verzeichnen, ihre Altertümer, Waffen und Geräte zu beschreiben und darüber an das Kolonialamt in London zu berichten. Die Einladung fand Anklang. Ich hoffte, dass die Aufsätze nach sorgfältiger Prüfung als »Ethnologische Berichte aus den englischen Kolonien« von Zeit zu Zeit veröffentlicht werden könnten. Aber ach, es kam ein anderer König, der von Josef nichts wusste. Die Aufsätze häuften sich entweder in vergessenen Ecken an oder sie wurden einigen gelehrten Gesellschaften überwiesen, und unter den kalten Wasserstrahlen, die beständig darauf fielen, fiel schließlich der ganze Plan ins Wasser, der mit aller Aussicht auf Erfolg ins Werk gesetzt worden war. Sprachen, die Jahrtausende lang gelebt haben, dürfen jetzt aussterben, ohne dass sie aufgezeichnet werden. Gesetze, die aus den ersten Anfängen der Gesellschaftsordnung stammen, werden vergessen; religiöse Gebräuche, die auf manche dunkele Stelle in der Geschichte anderer Religionen hätten Licht werfen können, verschwinden spurlos vor unseren Augen, weil die offizielle Korrespondenz dem Kolonialamte durch die einzelnen Instanzen auf die Dauer unbequem wurde und man die Ausgabe einiger tausend Pfund für die Erhaltung der historischen Denkmäler der englischen Kolonien unverhältnismäßig hoch fand. Immerhin hatte die Bewegung etwas Gutes, wenn auch lange nicht in dem Maße, als man erwarten durfte. In mehreren Kolonien nämlich sind für archäologische und linguistische Zwecke Lokalkredite bewilligt worden, und am Kap wurde thatsächlich eine Professur für südamerikanische Philologie gegründet, die in Verbindung mit der bedeutenden sprachwissenschaftlichen Bibliothek, die Sir George Grey dafür gestiftet hat, den afrikanischen Studien, wie ich hoffe, eine dauernde Heimat sichern werden[1]).

1) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 275.

Was in Amerika geleistet wurde.

Hervorragendes wird in dieser Beziehung gegenwärtig auch in Amerika geleistet. Zwar war auch in den vereinigten Staaten manche Schlaffheit, mancher Fehlgriff und mancher Geldverlust zu überwinden und zu verschmerzen. Allein als man endlich auch hier merkte, dass es gleichsam eine nationale Ehrenpflicht sei, alles, was sich etwa noch von den Ureinwohnern Amerikas ermitteln ließ, zu erhalten, wurden auch bald die nötigen Geldmittel flüssig und die besten Gelehrten fanden sich zusammen, um dieses Werk aufs gründlichste zu fördern. Durch Kongressakte vom 3. März 1879 wurde die geologische Landesaufnahme der vereinigten Staaten beschlossene Sache. Es bildete sich unter Leitung des Smithson'schen Instituts ein ethnologisches Bureau mit einem ausgezeichneten Direktor an der Spitze, Hrn. J. W. Powell, und einer leistungsfähigen Schar tüchtiger Mitarbeiter. Die Arbeit wurde nach vier Rubriken geteilt — Künste, Einrichtungen, Sprachen und Meinungen. Aber, wie Hr. Powell in dem von ihm erstatteten Berichte bemerkt, »es müssen diese vier Abteilungen zusammenwirken und sich gegenseitig Licht bringen. Das Studium der Künste ist nur eine Sammlung von Kuriositäten, wenn nicht die Beziehungen zwischen Künsten, Einrichtungen und Sprache entdeckt werden. Das Studium der Einrichtungen führt höchstens zur Entdeckung merkwürdiger Zustände, Sitten und Gewohnheiten, wenn nicht die tiefere Bedeutung derselben aus Künsten, Sprachen und Meinungen erschlossen wird. Das Sprachstudium bleibt ein Studium von Wörtern, wenn die philologische Untersuchung sich nicht auf die Kenntnis der Künste, Einrichtungen und Meinungen stützt. Das Studium der Meinungen ist nur eine Sammlung von Sagen, wenn ihre eigentliche Bedeutung nicht in der Geschichte der Künste, Einrichtungen und Sprachen ihr Bestätigung findet«.

Im Jahre 1877 erschien die »Einleitung in das Studium der Indianersprachen« (Introduction to the study of Indian

Languages) mit bemerkenswerten Wörtern, Ausdrücken und Sentenzen von J. W. Powell. 2. Auflage 1880.

Der erste Bericht des ethnologischen Bureau's (Report of the Bureau of Ethnology) für 1879 auf 1880, der 1881 erschien, enthielt äußerst wertvolle Beiträge von dem Direktor Hrn. Powell und mehreren seiner Mitarbeiter [1]).

Freiwillige traten vor von vielen Seiten, das große Werk zu fördern, als erkannt worden war, dass ihre Beiträge mit gebührender Beachtung veröffentlicht würden, und Gegenstände wilder oder barbarischer Kunstfertigkeit sich am sichersten in einem Nationalmuseum aufbewahren und ausstellen ließen.

Im Jahre 1881 erschien das wichtige und umfassende Werk von Hrn. Lewis H. Morgan über »Häuser und Hausleben der amerikanischen Ureinwohner« (Houses and House-Life of the American Aborigines 4. Band der Beiträge zur amerikanischen Ethnologie), welches höchst wertvolle Beobachtungen über zwei große Entwickelungsperioden der urweltlichen Gesellschaft enthielt, von denen uns sonst aus den übrigen Weltteilen nichts bekannt ist. In Hrn. Morgans großem Werke »System der Blutsverwandtschaft und Verschwägerung« (Systems of Consanguinity and Affinity), das 1871 erschien und vom Smithson'schen Institut veröffentlicht wurde, war die sichere Grundlage für einen neuen Zweig der ethnologischen Forschung gelegt worden. Aber diese neue Abhandlung verdient die gleiche Aufmerksamkeit. Sie handelt von zwei

1) Die wichtigsten Aufsätze waren: Dr. H. C. Yarrow, »Beiträge zu dem Studium der Totengebräuche der nordamerikanischen Indianer«, die Fortsetzung eines früheren Aufsatzes »Einleitung in das Studium der Totengebräuche.« — E. S. Holden, »Studien über die mittelamerikanische Bilderschrift.« — Colonel Garrick Mallery, »die Zeichensprache unter den nordamerikanischen Indianern. Am Schlusse des Bandes findet sich eine willkommene Zusammenstellung linguistischer Handschriften in der Bibliothek des ethnologischen Bureaus von Hrn. James Pilling, demselben Gelehrten, der eine vollständige Bibliographie der nordamerikanischen Philologie vorbereitet; sie soll ein chronologisches Verzeichnis aller Werke enthalten, die in oder über eine der Sprachen Nordamerikas geschrieben worden sind.

Perioden, der älteren und mittleren Periode des Barbarismus, von denen die erstere durch die Iroquois und ähnliche Stämme im Norden, die letztere durch die Azteken in Mexiko und die Indianer von Yukatan und Mittelamerika vertreten wird. Hr. Morgan sucht nachzuweisen, dass während dieser Perioden, da die Familie als Einheit zu schwach war, um den Kampf ums Dasein aufzunehmen, es sich als klug und notwendig erwies, Familienverbände zu gründen, die dann in großen Häusern zusammenlebten. Daraus ergab sich eine merkwürdige gesellschaftliche und rechtliche Ordnung, eine gewisse Lebensgemeinschaft, das Hochhalten der Gastfreundschaft und besondere Verwandtschaftsarten, alles für den Ethnologen höchst interessante Dinge. Der Tod des genannten Mannes ist ein ernster Verlust für die ethnologische Wissenschaft. Auch sollten wir nicht vergessen, wie Hr. Brinton bemerkt, (American Languages 1885, p. 6) dass das Lebenswerk dieses ausgezeichneten Altertumsforschers sich ganz und gar auf die Sprachwissenschaft gründete.

Unter den Arbeiten, die jetzt unter den Auspizien des ethnologischen Bureaus ausgeführt werden, nehmen die sprachwissenschaftlichen Studien den ersten Platz ein[1]), weil, wie Hr. Powell richtig bemerkt, »ohne die gründliche Kenntnis der Sprachen, deren Studium noch mit Erfolg betrieben werden kann, alle anderen anthropologischen Eigentümlichkeiten der betreffenden Volksstämme nur unvollkommen verständlich sein werden.«

Der zweite Jahresbericht des ethnologischen Bureaus für 1880—81, der 1883 zu Washington erschien, enthält außer Hrn. Powells Bericht die folgenden Aufsätze: Frank H. Cushing,

1) Wie uns mitgeteilt wird, sind die folgenden Grammatiken in Vorbereitung und werden demnächst veröffentlicht werden: Die Cegiha-Sprache von dem Rev. J. Owen Dorsey, die Klamath-Sprache von A. S. Gatschet; die Dakota-Sprache von dem Rev. S. R. Briggs. Diesen wird die Grammatik mehrerer Iroquois-Dialekte folgen von Frau Erminnie A. Smith, und eine Grammatik der Chata-Sprache von Prof. Otis T. Mason.

»Zuñi Fetische;« Frau Erminnie A. Smith, »Mythen der Iroquois;« Henry W. Henshaw, »Tierbilderschnitzereien aus den Uferdämmen des Mississippithales;« Dr. Washington Matthews, »Navajo Silberschmiede;« W. H. Holmes, »die Kunst der alten Amerikaner in der Bearbeitung der Muschelschale;« James Stevenson, »Illustrierter Katalog der während der Jahre 1879 und 1880 bei den Indianern Neu-Mexikos und Arizonas gesammelten Gegenstände.«

Ich habe seitdem zwei weitere Bände erhalten, die voll wertvoller Belehrung sind. Der Bericht für 1881 auf 1882, der 1884 veröffentlicht wurde, enthielt unter anderen Aufsätzen auch einen von Hrn. Cyrus Thomas, »über gewisse Maya- und mexikanische Handschriften;« einen anderen von Hrn. J. Owen Dorsey, »über Omaha-Sociologie;« ferner einen Aufsatz von Dr. Washington Matthews, »über Navajo Weber«. Der Bericht für 1882—1883, der 1886 veröffentlicht wurde, gibt uns eine Abhandlung von Hrn. Garrick Mallery, »Über Piktographien der nordamerikanischen Indianer«, und mehrere Aufsätze über Töpferkunst von Hrn. W. H. Holmes und Hrn. Frank Hamilton Cushing.

Derartige Werke sind für das Studium der Anthropologie von höchster Bedeutung, namentlich für einen speciellen Zweig derselben, die Mythologie. Allerdings hat der Versuch, zur Erforschung der Sprachen, Sitten und Religionen uncivilisierter Volksstämme aufzumuntern, uns bisweilen in den Verdacht gebracht, als überschätzten wir die Wichtigkeit der aus solchen Untersuchungen vermutlich sich ergebenden Resultate. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass derartige Untersuchungen oft nur zu einer Zusammenstellung merkwürdiger Thatsachen führen, die, wenn sie sich nicht aus sich selbst erklären oder zur Erklärung anderer Thatsachen verwenden lassen, von dem großen Publikum für Schutt und Schlackenwerk gehalten werden. Werden sie jedoch in geeigneter Weise gesichtet und klassifiziert, so sind aus solchem Schutt und Schlackenwerk schon die wertvollsten Goldkörner gewonnen worden. Wer daran zweifelt, braucht nur das eine wahrhaft klassische

Werk von Waitz »Anthropologie der Naturvölker« zu lesen, um zu sehen, wie vieles sich hier zwar nicht von »Wilden«, wohl aber von den »Naturvölkern«, wie jener große Gelehrte sie richtig nennt, lernen lässt.

Die wahre Bedeutung von Manito.

Die Mythologie und Religion dieser Naturvölker erfordert jedoch dieselbe kritische Behandlung, welche das Studium der griechischen und römischen Mythologie verlangt. Man hat indessen auch hier zwischen pedantisch und ehrlich sein einen Unterschied zu machen. Pedantisch wäre es, wollte man von einem Schriftsteller über nordamerikanische Religionen dieselbe Vertrautheit mit den Sprachen der Mohawks verlangen, die z. B. Gottfried Hermann vom Griechischen besaß, oder etwa dieselbe kritische Akribie bei der Behandlung der Religion und Philosophie dieser Nomadenstämme, die Munro bei dem Studium des Lukrez zur Anwendung brachte. Auch sollte man nicht vergessen, dass das kritische Studium der Sprachen und Religionen neuerdings so überraschend schnelle Fortschritte gemacht und so weite Dimensionen angenommen hat, dass ein Schriftsteller uber Anthropologie noch nicht gleich als Ignorant und unehrlich abgefertigt werden sollte, weil er vielleicht die neueste Abhandlung nicht kannte, als er seinen Aufsatz in den Verhandlungen irgend einer Lokalgesellschaft veröffentlichte. Unehrlich oder jedenfalls eines Gelehrten unwürdig ist nur, über einen Gegenstand, über den man keine Spezialstudien gemacht hat, dogmatisch absprechen und gleichzeitig die betreffenden Spezialarbeiten eigensinnig ignorieren oder gar ins Lächerliche ziehen zu wollen.

Es wäre z. B. nicht billig, wollte man Schriftsteller über Anthropologie tadeln, weil sie bisher den nordamerikanischen Indianern, wie allgemein üblich, eine Art primitiven Monotheismus zugeschrieben haben. Der »große Manito« wurde von Leuten, die lange unter den Indianern gelebt hatten, so oft

als der große oder höchste Geist dargestellt[1]) und in allem außer dem Namen mit Jehovah identifiziert, dass es einigen Mut kostete, diese Ansicht in Zweifel zu ziehen. Einige der ältesten Missionäre, wie Roger Williams, hatten zwar schon darauf aufmerksam gemacht, dass Manito eher ein pantheistischer als ein monotheistischer Begriff sei, und Lohontaine hatte lange vorher bemerkt, dass der Ausdruck von allem gebraucht werde, was ihren Verstand übersteige oder eine Ursache habe, der sie nicht nachgehen könnten[2]). Den Philologen war es jedoch erst vorbehalten, die neuerdings die Sprachen Amerikas mit demselben analysierenden Scharfsinn studiert haben, welcher uns die Grammatiken des Sanskrit, Griechischen und Lateinischen gegeben hat, die ursprüngliche Bedeutung des großen Manito klarzustellen. Manito, werden wir belehrt, bedeutet einfach das Jenseits[3]); es war eigentlich einer der zahlreichen Namen, die wir bei Völkern, wo wir sie am wenigsten erwarten, als den ersten unbestimmten Ausdruck für das Unendliche finden[4]). Nur Sprachkunde konnte diese Thatsache feststellen, und während wir einerseits die Anthropologen nicht dafür tadeln wollen, dass sie nicht entdeckt haben, was eigentlich außerhalb ihres Arbeitsfeldes lag, kann man sie andererseits gleichzeitig daran erinnern, dass sie die Dienste, welche die Sprachkunde und

1) Wie ich sehe, hat E. Farrer (Mail, Toronto) behauptet, dass Kitchi-Manito, was allgemein mit »großer Geist« übersetzt wird, nur Missverständnis für Gitse-Manito sei, was »Geist des Tages« bedeute. Gijig heißt Tag, Licht, Schein; daher gigieb, der Morgen. Die Wurzel sei giji, wärmen, heizen, kochen, reifen. Davon kommen sowohl gitsis oder kezis, Sonne, wie gitse, Tag. Der Mond heißt tibi-gitsis, die Nachtsonne oder der Nachtschein und gitsiis sei der Monat. Wie viele Analogien mit Sanskritwörtern liegen hier vor!

2) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 195. (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, S. 251.)

3) Vgl. Max Müller, a. a. O., p. 196.

4) Vgl Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, S. 59. Mana, eine melanesische Bezeichnung für das Unendliche.

nur die Sprachkunde allein ihren Studien leisten kann, nicht so gering veranschlagen sollten.

Es ist merkwürdig, auf wie viel verschiedene Arten das Wort Manito übersetzt worden ist. Es soll Geist, Dämon, Gott, Teufel, Geheimnis und selbst Medizin bedeuten[1]. Die etymologische oder ursprüngliche Bedeutung von Manito nach der Erklärung von Trumbull habe ich in meinen Vorlesungen über die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874, S. 251 dargelegt. Ein anderes Wort für Manito ist in der Algonkinsprache oki, im Iroquois oki und otkon, im Dakota wakan, im Aztekischen teotl, im Quichua huaca, im Maya ka. Nach Brinton drücken sie alle die Idee des Übernatürlichen in der allgemeinsten Form aus, nämlich als das was über der Natur ist. Wakan bedeutet als Adverbium darüber, oki ist dasselbe wie oghi, otkon scheint mit hetken zusammenzuhängen. Sie haben alle dieselbe Bedeutung. Ob sie auch alle einen gemeinsamen Ursprung haben, muss vorderhand dahingestellt bleiben. Aber es verdient wenigstens auf die Ähnlichkeit hingewiesen zu werden, die zwischen ku im Maya, kue-ya im Natchez, kauhwu im Uchi von West-Florida, okha im Otomi, oki im Mandan, ogha, wanghon, wakan im Sioux, waka und huaca im Quichua, quaker[2] und oki im Iroquois, oki im Algonkin, vaghalt im Eskimo besteht, die alle das, was darüber ist, den Himmel und was über dem Himmel ist, bezeichnen sollen. Den Indianern selbst fällt es schwer anzugeben, was sie mit diesem Wort meinen. Die Huronen, von denen die Iroquois möglicherweise das Wort entlehnt haben, erklärten, sie meinten damit eine dämonische Gewalt, »welche die Jahreszeiten regele und die Winde und Wellen im Zaume halte, ihren Unternehmungen Glück verleihen und allen ihren Nöten abhelfen

1) Vgl. Brinton, Myths of the New World, p. 45.

2) Gallatin (Transactions of the American Antiquarian Society, vol. II) kommt zu der Vermutung, dass die Oststämme ihre ersten Begriffe von einem höchsten Wesen von den Quäkern erhielten; Brinton, p. 48, Anmerkung.

könne«. Die Azteken und Quichua suchten sich vollständiger auszudrücken, indem sie dabei Ausdrücke gebrauchten wie »Haupt des Himmels«, »Herr des Himmels«, »Fürst der azurnen Himmelskugel«, »der Allerhöchste«, »die Seele des Himmels«.

Von den Missionären jedoch wurde Manito und die anderen Namen für das Jenseits zuerst als Bezeichnungen des guten Geistes im christlichen Sinne des Wortes aufgefasst und in den »Jesuitenberichten« (»Jesuit Relations«) wird bestimmt behauptet, dass den Algonkinstämmen bei ihrer erstmaligen Berührung mit Europäern der Begriff eines einzigen immateriellen Gottes unbekannt gewesen, und der Titel »der große Manito« im persönlichen Sinne zuerst von ihnen eingeführt worden sei[1]. Auch der Name der höchsten Iroquoisgottheit, der von vielen Schriftstellern triumphierend als Beweis dafür angeführt wird, dass der Monotheismus zu den Glaubenssätzen der natürlichen Religion gehöre, nämlich Neo oder Hawanö steht stark im Verdachte, von den Indianern aus dem französischen Dieu oder le bon Dieu verderbt worden zu sein[2].

Ich weiß recht wohl, dass man allerlei Entschuldigungen anführt, um sich der Plackerei des philologischen Studiums zu entziehen. Man hat die Resultate unsicher und veränderlich genannt und niemals sind Trauben für so sauer ver-

1) Vgl. Relations de la Nouvelle France pour l'an 1637, p. 49; Brinton, a. a. O., p. 53.

2) Vgl. Etudes Philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amerique, p. 14, Montreal 1866; Brinton, a. a. O., p. 53. Hr. Garrick Mallery bemerkt in seinem Aufsatze über die Piktographien der nordamerikanischen Indianer (Report of Bureau of Ethnology 1882—83, p. 191): Die Behauptung, dass die Indianer nur einen »Großen Geist« oder einen einzigen alles regierenden persönlichen Gott verehrten ist irrig. Dieser philosophische Begriff geht über die von ihnen erreichte Kulturstufe hinaus und wurde vor dem Einflusse der Missionäre bei keinem Stamme gefunden. Ihre wirkliche Philosophie lässt sich weit objektiver und deshalb anschaulicher ausdrücken«. Vgl. auch Shea, Dict. Français Onontagué, preface.

schrien worden als die, welche den berauschenden Wein der vergleichenden Philologie ergeben. Die ehrlichste Entschuldigung war immer die, die ich vollständig nachempfinden kann, dass das menschliche Leben zu kurz sei, um die Grammatik auch nur der fünfundsiebzig Sprachen Nordamerikas zu studieren. Ganz gewiss ist das Leben dafür zu kurz, aber doch nicht so kurz, um sich nicht einen Überblick über das Wesentlichste verschaffen zu können, ehe man mit Hrn. Herbert Spencer erklärt, die nordamerikanischen Sprachen befänden sich noch in einem Zustand, dass sie z. B. im Dunkeln nicht gesprochen werden könnten, oder ehe wir die Ansicht äußern, einen Namen für das Unendliche könnten sie unmöglich besitzen.

Wenn ich mich von Zeit zu Zeit der Traditionen nicht civilisierter Volksstämme zur Erläuterung griechischer, römischer oder vedischer Mythologie bedient habe, so weiß ich natürlich, dass ich mich dabei derselben Kritik ausgesetzt habe, die ich so freimütig anderen habe angedeihen lassen. Der Gegenstand schien mir so wichtig zu sein, dass ich bei dem Versuche, die Aufmerksamkeit anderer auf die vermutlich sich daraus ergebenden wertvollen Resultate hinzulenken und jüngere Forscher zu ermuntern, Sprachen wie die der Hottentotten oder Mohawk in demselben Geiste zu studieren, in welchem sie griechisch und lateinisch studiert hatten, dass ich, sage ich, dabei eine gewisse Verantwortung übernehmen wollte. Ich selbst hatte nur wenig Zeit für das Studium dieser nichtlitterarischen Sprachen übrig. Ich kann jedoch zu meiner Rechtfertigung sagen, dass, so oft ich über die religiösen, mythologischen und moralischen Ideen uncivilisierter Volksstämme und über das Licht, welches sie über dunkele Kapitel der arischen oder semitischen Religion, Mythologie oder Ethik verbreiten, zu schreiben wagte, ich stets vorher einen bestimmten Einblick in ihre Sprache zu gewinnen oder mich des Beistandes sachkundiger Gelehrter zu versichern suchte, um vor einem völligen Fehlgehen bewahrt zu bleiben, wenn ich mir auch allezeit der dünnen Eisdecke, auf die ich mich wagte, aufs peinlichste bewusst blieb.

Achtzehnte Vorlesung.

Ehe ich über die Mythologie der nordamerikanischen Indianer schrieb, hatte ich die Gelegenheit benutzt und die Elemente der Mohawksprache von meinem jungen Freunde M. Orenyhateka, als er in Oxford studierte, gelernt. Ich schrieb zu der Zeit auch die Grundlinien einer Mohawkgrammatik nieder, die vielleicht eines Tages noch veröffentlicht werden kann [1].

Meine Freundschaft mit dem verstorbenen Bischof Patteson von Melanesien brachte mich dazu, an der melanesischen und polynesischen Grammatik Interesse zu nehmen. Er sandte mir Wörterverzeichnisse und grammatische Grundlinien zu, die auf das Denken dieser primitiven Inselbewohner merkwürdiges Licht warfen. Nach seinem Tode hatte ich den Vorzug, das Gewirr polynesischer Mythologie mit Hrn. W. W. Gill durchwandern zu können, der sich als Missionär einiger polynesischer Dialekte vollständig bemeistert hatte. Noch später war es mir vergönnt, aus den Erklärungen Vorteil zu ziehen, welche der Rev. R. H. Codrington, eine der höchsten Autoritäten in diesem Zweige der Philologie, mir über die geistigen Fähigkeiten dieser interessanten Volksstämme zu geben so freundlich war. Erst als ich so wertvolle Unterstützung gefunden hatte, wagte ich es in meiner Vorrede zu den »Mythen und Gesängen aus dem Süden des stillen Oceans« (Myths and Songs from the South Pacific) von dem Rev. William Wyatt Gill 1876 [2]), die Aufmerksamkeit darauf hinzulenken, wie vieles die vergleichenden Mythologen selbst auf einer so kleinen Insel wie Mangaia lernen könnten und welche auffallenden Übereinstimmungen zwischen polynesischen und klassischen Mythen beständen.

Klassische Gelehrte werden es vielleicht kühn finden, die

1) Vgl. The Literary Faculty of the Native Races of America by John Reade. Trans. Roy. Soc. Canada, Sect. II, 1884, p. 17. The Huron-Iroquois of Canada by Daniel Wilson. Trans. Roy. Soc. Canada, Sect. II, 1884, p. 87.

2) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 248.

Mythen griechischer Dichter und die Theorien griechischer Philosophen über die Vermählung des Himmels mit der Erde durch den Hinweis auf die rohen Überlieferungen der Neu-Seeländer verständlicher machen zu wollen[1], noch mehr den Versuch, den sensus numinis und die ersten Wahrnehmungen des Unendlichen auf das Mana der Melanesier zurückzuführen. Allein unter geeigneten Vorsichtsmaßregeln und speciell unter dem Beistande der besten Autoritäten, die gegenwärtig zu haben sind, wird diese Kühnheit vielleicht verzeihlich erscheinen und möglicherweise andere Forscher, die dazu besser in der Lage sind als ich, zur Weiterverfolgung von Untersuchungen ermuntern, die bereits jetzt manchen wertvollen Ertrag geliefert haben.

Was die afrikanischen Sprachen betrifft, so bin ich ihnen schon vor vielen Jahren durch den persönlichen Verkehr mit dem verstorbenen Dr. Bleek und nachher mit seinem hochbegabten Nachfolger Dr. Hahn näher getreten. Allein ich hätte doch wieder gezögert, von den reichen Schätzen, welche die Völkerkunde der afrikanischen Stämme dem Mythologen liefert, Gebrauch zu machen, wenn ich nicht mit Gelehrten wie Dr. Callaway und Dr. Hahn persönlich über jeden Punkt hätte verhandeln können, über welchen ich, insofern er dunkele Stellen der indischen und griechischen Mythologie erhellte, dies für wünschenswert hielt. Unter solcher Führung fand ich den Mut, das niederzuschreiben, was ich über südafrikanische Mythologie, über die metaphorische Bedeutung von Uthlanga[2], über die Mythologie unter den Hottentotten[3], und über die Sprachen Afrikas im allgemeinen[4] veröffentlicht habe.

Wir haben nunmehr die drei großen Schulen der ver-

1) Vgl. Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, S. 131 f. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. S. 59 f.

2) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, 1882, p. 40.

3) A. a. O., p 273.

4) A. a. O., p. 236.

gleichenden Mythologie, die etymologische, analogische und rein psychologische einer näheren Prüfung unterzogen und gesehen, welche Arbeit jede von ihnen geleistet hat und noch leisten wird. Man könnte vielleicht fragen, warum die Mythologie ein so mühsames Studium verdienen sollte. Früher studierte man Mythologie hauptsächlich deshalb, um als klassischer Gelehrter im stande zu sein, die zahlreichen Anspielungen auf Götter und Göttinnen, Helden und Heldinnen, die sich bei den griechischen und lateinischen Autoren finden, zu verstehen. Mythologie galt auch für einen Bestandteil der allgemeinen Bildung, insofern sie Männer wie Frauen in den Stand setzte, den Charakter und die Bedeutung der antiken Statuen in unseren Museen zu erkennen und die Namen der klassischen Götter und Helden, die so oft in den Werken moderner Dichter vorkamen, richtig auszusprechen. Dass aber die Mythologie ein Interesse für sich selbst haben sollte, dass sie eine wichtige Periode in der Geschichte der Sprache und des Denkens und daher in der Geschichte des Menschengeschlechtes bezeichnen sollte, daran dachte niemand.

So lange man nur von griechischer und römischer Mythologie etwas wusste, war dies verständlich. Die Griechen und Römer galten immer für ein Ausnahmevolk und ihrem besonderen poetischen Genius wurde die Erfindung einer so merkwürdigen Sammlung von Phantasie- und Schreckgebilden, wie es ihre Mythologie war, zugeschrieben.

Als man aber fand, dass fast jedes Volk, ob nun civilisiert oder uncivilisiert, etwas Ähnliches besaß und dass diese verschiedenen Mythologien die überraschendsten Übereinstimmungen aufwiesen, konnten sich die Philosophen der Annahme nicht entschlagen, dass die Mythologie notwendig in der menschlichen Natur begründet sein müsse, dass in all der Unvernunft, die unter dem Namen Mythologie geht, doch auch einige Vernunft liegen müsse.

Den Grund entdeckte man in der Sprache, in ihrer natürlich voranschreitenden Entwickelung von den Wurzeln zu Worten: in dem Zwange, Wurzeln, die menschliche Thätig-

keiten bezeichneten, zur Benennung der auffallendsten Erscheinungen der objektiven Welt verwenden zu müssen, vielfach auch darin, dass die ursprüngliche Bedeutung solcher Namen vergessen wurde. Die Mythologie, welche zuerst gleichsam Wahnsinn zu sein schien, der über das Menschengeschlecht in einer bestimmten Periode seiner Entwickelung gekommen war, ist jetzt als unvermeidliche Entwickelungsstufe in dem Wachstum der Sprache und des Denkens — denn die beiden sind immer untrennbar — erkannt worden Sie repräsentiert, was wir in der Geologie eine metamorphische Schichte nennen würden, eine durch vulkanische Ausbrüche der darunterliegenden Felsmassen herbeigeführte Erschütterung der vernünftigen, verständlichen und gehörig geschichteten Sprache. Es ist metamorphische Sprache und Denken, und es ist die Pflicht des Geologen der Sprache, in den weithin zerstreuten Fragmenten dieser mythologischen Schichte die Reste von organischem Leben, vernünftigem Denken und dem ältesten religiösen Sehnen des menschlichen Herzens zu entdecken.

Neunzehnte Vorlesung.

Über Sitten, Gebräuche und Gesetze.

Materialien für das Studium der Sitten und Gebräuche.

Die Betrachtung der uns für das Studium der natürlichen Religion zu Verfügung stehenden Materialien, die in der Sprache und Mythologie entdeckt werden können, hat uns lange Zeit in Anspruch genommen. Die einfache Aufzählung dieser Materialien würde nicht genügt haben. Es musste gleichzeitig dargethan werden, wie sie gewonnen worden sind und wie sie verwertet werden könnten und sollten. Das Gold ist in diesem Falle nicht gleichsam an der Erdoberfläche zu finden, sondern muss zuerst zu Tage gefordert, geläutert und gereinigt werden, ehe es unseren Zwecken dienen kann.

Anders ist es mit den Sitten und Gesetzen. Hier kann kaum irgend ein Zweifel bestehen, wo die Materialien zu finden sind oder wie sie benutzt und verwertet werden sollen. Viele alten Gesetze und Sitten sind gesammelt und diese Sammlungen unter die heiligen Bücher aufgenommen worden. In den Übersetzungen der »heiligen Bücher des Ostens« (Sacred Books of the East) werden Sie reiche Materialien finden z. B. für den Hinduismus in den Brâhma*n*as (No. XII, XXVI), den G*r*hya-sûtras (No. XXIX, XXX), den heiligen Gesetzen der Âryas (No. II, XIV, XXV), für den Buddhismus in den Vinayatexten (No. XIII, XVII, XX): für das

Zoroastertum im Avesta (No. IV, XXIII, XXXI); für China in mehreren Büchern des Konfucius. In anderen Ländern sind wir entweder auf alte Gesetzbücher oder die Beschreibungen und Berichte von Reisenden, Forschern und Missionären angewiesen.

Doch darf man nicht glauben, dass das Studium der Gebräuche, Sitten und Gesetze nicht auch seine Schwierigkeiten habe und etwa nur eine ergötzliche Unterhaltung für gelegentliche Leser und Kompilatoren bilde. Die richtige Beobachtung von Sitten und Gesetzen ist für Reisende nicht leicht; noch schwieriger ist es für den Forscher, ihren eigentlichen Ursprung und ihre wahre Bedeutung zu ermitteln.

Sitten, die auf religiösen Anschauungen beruhen.

Selbst wenn wir unser Studium auf die Sitten und Gesetze von religiösem Charakter beschränken wollten, dürfte uns eine Scheidung zwischen denen, welche auf religiösen Anschauungen beruhen, und jenen, welche zu religiösen Anschauungen führten, keineswegs leicht fallen.

So entspringt z. B. die Sitte zu beten ohne Zweifel einer religiösen Quelle und dasselbe kann von den Trank- und Speiseopfern gesagt werden, welche unter Gebet den Göttern dargebracht werden. Nichts ist natürlicher als ein solches Gebet an die auf- und untergehende Sonne zu richten, und auch ein Mittagsgebet mochte bald den entsprechenden Platz zwischen beiden einnehmen. Diese drei Gebete finden sich sowohl im alten Testamente wie im Veda und bei vielen sogenannten wilden Stämmen. Aber bald beginnen die drei Gebete und die etwa damit verbundenen Gebräuche auch noch einem anderen Zwecke zu dienen, nämlich der Einteilung des Tages und der Tagesarbeiten. Dieser Zweck mag mit der Zeit in den Augen des Volkes so sehr hervorgesprungen sein, dass die ursprüngliche Bedeutung der drei Tagesgebete und Opferspenden (trisandhyâ) gänzlich zurücktrat und in Vergessenheit geriet.

Wir haben vor kurzem vieles über die vedischen Gebete gelesen, die jünger seien als die vedischen Opfer. Ohne Zweifel kann ein alter Opferbrauch ein entsprechendes Gebet in den Sinn gegeben haben, aber in derselben Weise kann auch ein altes Gebet einen entsprechenden Opferbrauch hervorgerufen haben. Der Natur der Sache nach ist ein stummer Morgen-, Mittags- und Abendopferbrauch nur schwerlich denkbar, während ein aus freiem Antriebe hervorgehendes Gebet an die Morgenröte sicher noch ohne irgend welche Beziehung auf einen bestimmten Opferbrauch sich ergeben haben kann. Wollte man mit Bergaigne annehmen, dass die an Agni, die Morgenröte, die Asvins und die Sonne gerichteten Hymnen, die im prâtaranuvâka, dem âsvina-sâstra und ähnlichen Sammlungen vedischer Morgengebete sich finden, alle ursprünglich zu liturgischen Zwecken gedichtet seien, so wäre dies etwa dasselbe, wie wenn man annehmen wollte, alle Psalmen des alten Testaments seien von Anfang an für den Morgen- und Abendgottesdienst im Tempel bestimmt gewesen. Bei manchen von ihnen mag dies der Fall gewesen sein. Die endgiltige Sammlung der vedischen Hymnen und auch der hebräischen Psalmen mag einem praktischen Bedürfnis entsprungen sein. Allein warum die religiöse Poesie allein sich nie aus freien Stücken bethätigt haben sollte, ist schwer zu verstehen. Der wahre Charakter mancher der jüngeren Psalmen und der jüngeren vedischen Hymnen zeigt auch, dass sie nach älteren Orginalen gedichtet wurden.

Dass die Religion oft die Mutter der Gesetze gewesen ist, und dass besonders in alten Zeiten viele Gesetze ihre Sanktion durch die Religion erhielten, ist eine wohlbekannte Thatsache. Themis wurde von Hesiod als die Gemahlin des Zeus, von Pindar als πάρεδρος Διὸς ξενίου dargestellt. Kolotes erklärte die Religion (ἡ περὶ θεῶν δόξα) für das erste und wichtigste bei der Gesetzgebung[1]).

Auch im alten Testamente werden die zehn Gebote von

1) Vgl. Plutarch adv. Coloten cap. 31.

Gott verkündet und die vier ersten sind ausschließlich religiöser Natur. Sie berufen sich auf keine andere als die göttliche Autorität und die für ihre Übertretung angedrohten Strafen kommen, wie geglaubt wird, von Gott.

Aber man hat zu oft übersehen, dass in vielen Fällen Sitten und Gebräuche, die zuerst rein weltlich waren und einem ganz bestimmten Zwecke dienten, später religiösen Charakter annahmen und selbst zu völlig neuen religiösen Ideen Anlass gaben. So ist z. B. der sogenannte Totemismus zuerst eine rein bürgerliche Einrichtung. Der Totem sollte ein Erkennungszeichen sein, nichts weiter. Während der Urperiode der Gesellschaft waren solche Erkennungszeichen unbedingt notwendig und in der Form von Bannern oder Schildemblemen, besonderen Arten der Kleidung und Bewaffnung oder anderen symbolischen Zeichen finden wir Spuren davon fast überall. Schlossen sich dann an einen solchen von einer Familie oder einem Stamme als Erinnerungszeichen erwählten Totem, wie an die Fahnen eines Regiments noch heutzutage, zahlreiche Erinnerungen an, was war natürlicher als dass, wenn der Totem zufällig ein Tier war, dieses Tier als der Schützer und Beschirmer der Familie oder des Stammes, ja mit der Zeit als der Ahnherr derselben angesehen wurde. Nannten sich Leute Bären und hatten sie sich den Bären zum Totem oder Wappen erwählt, warum sollten sie nicht in dem Bären ihren Ahnherrn sehen? Und war dies einmal geschehen, ist es da so merkwürdig, dass sie einen gewissen Widerwillen empfanden, den Bären, ihren Ahn- und Schirmherrn und möglicherweise ihren Gott, zu töten und zu verzehren? Auf diese Weise konnte eine nützliche weltliche Einrichtung zur religiösen Sitte werden und zu religiösen Anschauungen führen, die ohne sie niemals hätten entstehen können.

Dasselbe gilt für all die zahlreichen häuslichen Gebräuche, die in Verbindung mit Hochzeiten, Geburten, Einweihung, Namengebung, Krankheit und Tod aufkamen, und die namentlich, wenn ihre ursprüngliche Bedeutung vergessen war, ein wie allemal einen heiligen Charakter annahmen.

Die Beobachtung des Mondwechsels, der jährlichen Wiederkehr der Sonne, der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, Monate, Wochen, Tage und Stunden war eine der grundlegendsten Bedingungen des civilisierten Lebens. Viele mythologische und religiöse Anschauungen des Altertums hängen eng mit dem sogenannten Kalender zusammen. In alter wie auch in neuerer Zeit verraten viele der höchsten Fest- und Feiertage einen ähnlichen Ursprung. Aber in allen solchen Fällen ist es überaus schwer zu entscheiden, ob die Einrichtung des Kalenders zu mythologischen und religiösen Ideen führte, oder ob mythologische und religiöse Anschauungen zur Einrichtung des bürgerlichen Kalenders beitrugen. Nur eins dürfen wir nie außer Acht lassen, dass nämlich Sitten und Gebräuche, so bedeutungslos oder selbst widervernünftig sie auch erscheinen mögen, alle ursprünglich eine Bedeutung und einen vernünftigen Zweck gehabt haben müssen.

Sollennis.

In alter Zeit kamen Gebräuche auf und behaupteten sich aus dem einfachen Grund, weil man von ihnen glaubte, dass sie der Gesamtheit mehr oder weniger Vorteil und Nutzen brächten. Was allen mehr oder minder zu nützen schien, wurde zum Brauche, und die bloße Thatsache, dass es ein Brauch war, dass es sich mehrere Generationen hindurch immer wiederholt hatte, reichte aus, um ihm mit der Zeit einen achtungsvollen, ehrwürdigen und heiligen Charakter zu verleihen. Was wir solenn oder feierlich nennen, und was die Römer sollennis nannten, war ursprünglich nichts weiter als das, was jedes Jahr stattfindet (von sollus, ganz und annus, Jahr)[1]. Alles dies ist allgemein menschlich.

Nur wenn im Laufe der Zeit manche dieser Gebräuche zu Missbräuchen zu werden drohten und einzelne Individuen

1) Sollemne quod omnibus annis praestari debet. Festus p. 298 b, 13. sollemnia sacra dicuntur quae certis temporibus annisque fieri solent. ibid p. 344 b, 7.

oder Minoritäten sich ihnen zu fügen weigerten, ergab sich die Notwendigkeit Gesetze zu erlassen, Entscheidungen, die von der Majorität mit Gewalt ausgeführt und durch die Androhung von Strafe seitens eigens dazu verordneter Behörden aufrecht erhalten wurden. Die Glieder einer Gemeinschaft sind sich selten des Zweckes oder Nutzens ihrer alten Gebräuche bewusst; während die Gesetzgebung den klaren Begriff von der Notwendigkeit des Gesetzes voraussetzt und in sich schließt. Daher waren es denn auch hauptsächlich Gebräuche und Sitten, für welche später die Billigung und Gutheißung seitens der Religion erforderlich war, während für die Gesetze als solche die Sanktion der Regierung und die Androhung von Strafe ausreichte.

Jahresfeste.

In vielen religiösen und sakrifikalen Gebräuchen der Welt nimmt die Sonne eine ganz hervorragende Stelle ein. Man hat darüber oft sein Erstaunen geäußert. Warum, so hat man oft gefragt, sollte die Sonne, die wir uns heutzutage nur in weiter Entfernung am Himmel denken, für die Bewohner der alten Welt von solcher Bedeutung gewesen sein? Man vergisst dabei dass die Sonne, insofern sie die Ursache der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Jahreszeiten ist, für den Landmann der Vorzeit von wahrhaft vitaler Bedeutung war, und dass nichts natürlicher war als die jährliche Wiederkehr der Sonne und der Jahreszeiten durch gesellige Versammlungen, Feste, feierliche Umzüge, Dank- und Sühnopfer zu feiern. Um nur einige der alten vedischen Opfer zu erwähnen, so finden wir, dass das Agnihotra zweimal jeden Tag verrichtet wurde; das Dar*s*apûr*n*amâsaopfer jeden Neu- und Vollmond; das *K*âturmâsya alle vier Monate zu Anfang des Frühlings, der Regenzeit und des Herbstes; die Âgrâya*n*esh*t*i zur Herbstzeit; der Pa*s*ubandha zu Beginn der Regenzeit. Solche ceremoniale Handlungen mochten sich bald, wenn sie Jahr für Jahr zu derselben Jahreszeit wiederkehrten, auch für rein chronometrische Zwecke von besonderem Nutzen er-

weisen; sie mochten die ersten Grundlinien eines Kalenders abgeben, und dieser Kalender konnte mit der Zeit statt eines religiösen einen rein bürgerlichen Charakter annehmen. Aber trotz alledem wäre es falsch, wollte man sagen, die Priester hätten sich diese jährlichen Feste zu dem bestimmten Zwecke der Einrichtung eines bürgerlichen Kalenders ausgedacht. Auch hier gilt, dass das Taugliche oder vielmehr das, was Sinn und Vernunft hat, bestehen bleibt, aber es folgt nicht daraus, dass diese Tauglichkeit vorhergesehen und beabsichtigt, und die Vernünftigkeit, selbst wenn sie vorhanden war, auch stets eingesehen und bemerkt wurde.

Istar und Tammuz.

Ein deutliches Beispiel dafür, wie bloße Gebräuche oder Naturfeste in Verbindung mit den Hauptereignissen des Jahres zur Bildung eines Mythus und selbst eines religiösen Glaubens führen konnten, liefert die wohlbekannte Sage von Istar und Tammuz, die von Babylon bis nach Ägypten, Cypern und Griechenland Verbreitung und ihre letzte Zuflucht in der Sage von Adonis und Aphrodite fand.

Wir wissen, dass unter den semitischen wie unter den arischen Völkern die Sonne nach ihrem täglichen oder jährlichen Charakter das Denken in hervorragender Weise beschäftigte. In Babylon z. B. war die Sonne nicht nur die hauptsächlichste Gottheit, sondern auch das Lieblingsthema jener Tagesgeschichten, die wir Sage, Legende oder Mythus zu nennen uns gewöhnt haben. Eine der verbreitetsten Sagen war die Geschichte von der Liebe zwischen Sonne und Erde. Unter verschiedenen Namen ist diese Geschichte über die ganze Welt hin erzählt worden. Man erzählte sie eben, wo und sobald man überhaupt etwas zu erzählen begann. Solange sich das Hauptinteresse der Menschen auf die jährlichen Bodenprodukte konzentrierte, so lange ihr Leben eigentlich ausschließlich von der glücklichen Vereinigung der fruchtbaren Erde und den warmen Umarmungen der Sonne abhing, solange war ihr Denken solar. Eines der unvermeid-

lichsten Kapitel in diesem Sonnenmythus war die Tragödie des Winters, wenn die glückliche Vereinigung zwischen Erde und Sonne gelöst zu sein schien, wenn die Sonne nicht länger über die Erde lächelte, sondern schwach und alt wurde und endlich die Erde ganz verließ. Dann wird die Erde vorgestellt, wie sie die Sonne und die Wärme und das ihr entströmende Leben wieder zu erlangen sucht, wie sie hinabsteigt in die finsteren Regionen, um den Sol, die Sonne, zurückzuholen oder zu neuem Leben zu erwecken, und so die Schätze wieder zu erhalten, deren die ganze Natur während des Winters beraubt war. Die poetische Phantasie hat diesen einfachen Gegenstand in die verschiedensten Gestalten eingekleidet, von denen vielleicht die älteste jenes babylonische Gedicht ist, das die Höllenfahrt der Göttin Istar beschreibt, die aus der Unterwelt die heilenden Lebenswasser holen will, um ihren Bräutigam Tammuz wieder ins Leben zurückzurufen. Dieses Gedicht ist schon oft übersetzt worden, und die Übersetzungen weichen beträchtlich von einander ab. Wer die Schwierigkeit einer solchen Übersetzung erwägt, wird die Unsicherheit in der Wiedergabe vieler Stellen völlig verstehen. Ich gebe hier einige Auszüge aus der letzten Übersetzung, die Professor Sayce in seinen Hibbert-Vorlesungen (p. 221) veröffentlicht hat.

1) Zu dem Lande, von wo keine Rückkehr, zur Gegend der (Finsternis),
(Neigte) Istar, die Tochter des Sin (des Mondes), ihr Ohr,
Ja, Istar selbst, die Tochter des Sin, neigte (ihr) Ohr
Zu dem Hause der Finsternis, dem Wohnsitze des Gottes Irkalla,
Zu dem Hause, aus dessen Eingang es keinen Ausgang gibt.

12) Istar bei ihrer Ankunft an der Pforte des Hades,
Richtete an den Hüter der Pforte das Wort:
Öffner (Hüter) der Wasser (des Lebens), öffne dein Thor,
Öffne dein Thor, dass ich eintreten kann.
Wenn du nicht öffnest die Pforte, dass ich eintreten kann,
So will ich zerschlagen das Thor, den Riegel will ich zerschmettern,

Zerschmettern will ich die Schwelle und schreiten durch das Portal,
Erwecken will ich das Tote, das Lebende zu verschlingen,
Über das Lebende soll das Tote dahinschreiten in Menge.
Der Hüter öffnete den Mund und spricht,
Er sagt zur Fürstin Istar:
Halt an, Gebieterin, du darfst nicht zerschlagen!
Lass mich zu Nin-ki-gal gehen, der Königin des Hades, und deinen Namen melden.

Der Hüter meldet dann der Nin-ki-gal, die auch Allat heißt[1]), die Ankunft der Istar und ihren Wunsch, die Wasser des Lebens für ihren Bräutigam zu erhalten. Aber Allat ist unwillig. Sie lässt Istar entkleiden und vor sich führen und verflucht sie Glied für Glied. Da brach jedoch Unglück aller Art über die ganze Erde herein.

75) Nachdem die Gebieterin Istar in den Hades hinabgestiegen, wollte die Kuh mit dem Stiere sich nicht mehr vereinigen, (der Esel wollte nicht mehr der Eselin nahe kommen).
Die Magd (auf der Straße mochte nicht nahen dem freien Mann),
Der freie Mann hörte auf (seine Befehle zu geben).

Der Götterbote benachrichtigt sodann den Sonnengott von all dem Leid und der Zerstörung, die durch Istars Abwesenheit über die Erde gebracht worden war, und der Sonnengott beriet sich mit seinem Vater Sin und mit dem Könige Ea. Und Ea erschuf ein Wesen namens Atsu-sa-namir (d. i. sein Aufgang ist sichtbar) und sandte es zu Allat, um die Wasser des Lebens für Istar und ihren Bräutigam zu fordern. Allat verflucht und verwünscht ihn, ist aber genötigt, Istar freizulassen, ihre Gewänder ihr zurückzugeben und die Wasser des Lebens ihr auszuhändigen.

Dies ist ein kurzer Auszug aus einem höchst merkwürdigen Gedichte, soweit es sich bis jetzt entziffern lässt[2]).

1) Allat, das Femininum zu Allah, wird als Idol im Qur'ân erwähnt; vgl. Sacred Books of the East vol. VI, p. XII.

2) Der Mythus von Istar und Tammuz soll ursprünglich akkadisch sein, und uns hier nur eine spätere babylonische oder semitische Version davon vorliegen. Wie dem auch sein mag, der allgemeine Sinn des Mythus ist klar.

Es stellt die jährliche Wiederkunft oder Wiedergenesung der Frühlingssonne dar, die auf das Leid und Trauern der Erde oder der ganzen Natur während des Winters folgt [1]).

Wir werden jedoch sehen, dass die vollständige Bedeutung eines solchen Gedichtes nur durch ein sorgfältiges Studium der mit dem Tode und der Wiedererweckung des Tammuz verbundenen Gebräuche erschlossen werden kann. Ezekiel VIII, 14 sah in einem Gesichte »das Thor des Hauses des Herrn, das gegen Mitternacht stehet; und siehe, daselbst saßen Weiber, die den Tammuz beweinten«. Dies zeigt, dass der ursprüngliche Charakter der mit Tammuz verknüpften heiligen Ceremonien in Klagen über seinen Tod bestand, wenn auch natürlich diesen Klagen Kundgebungen der Freude über die Rückkehr des Tammuz folgen mochten

Es wird uns nun weiter gesagt, dass Tammuz rein semitisch auch noch Adonai, wörtlich »mein Gebieter« hieß und dass unter diesem Namen seine Verehrung nach Westen sich ausbreitete. »Besonders in der phönizischen Stadt Gebal oder Byblos wurde der Tod des Adonis, der dort Adonai heißt, gefeiert. Hier acht Meilen nördlich von Beyrût führte die alte Militärstraße von Ostasien nach dem Gestade des Mittelmeeres. Dicht daran floss der Fluss des Adonis, der heutige Nahr Ibrahim, der sich durch eine Felsschlucht ins Meer ergießt Jahr für Jahr, wenn die Regengüsse und die Wasser des schmelzenden Frühlingsschnees ihn mit der roten Mergelerde der Berge färbten, sah die Bevölkerung von Gebal darin das Blut des erschlagenen Sonnengottes. Dann im Monat Januar oder Juni wurde das Leichenbegängnis des Gottes gefeiert. Es dauerte sieben Tage. »Adonisgärten«,

1) Auch Professor Tiele, ein höchst sorgfältiger Mythenerklärer, nimmt an, dass die Legende von Istars Abstieg in den Hades nur eine leicht verschleierte Umschreibung der Erdgöttin ist, die in der Unterwelt nach den verborgenen Wassern des Lebens sucht, welche den Sonnengott und die ganze Natur mit ihm von ihrem Todesschlaf wieder erwecken sollen. (Actes du sixième Congrès international des Orientalistes II, 1, pp. 495 seq.; Sayce, Hibbert Lectures, p. 251.)

wie man sie nannte, wurden gepflanzt, Töpfe wurden gefüllt mit Erde und abgeschnittenen Blumen und Kräutern, die in der glühenden Sommerhitze bald dahinwelkten, ein passendes Sinnbild des Gottes Adonis selbst. Mittlerweile füllten sich die Straßen und Tempelhallen mit Scharen klagender Weiber, die sich die Haare rauften, das Gesicht entstellten, die Brust mit scharfen Messern zum Zeichen ihres tiefen Schmerzes zerschnitten. Ihr Klagegeschrei drang zum Himmel empor und vermischte sich mit dem der Galli, der Priester der Ashtoreth, die ihr Klagefest über den ermordeten Bräutigam gemeinsam mit jenen begingen. Adonis, der Junge, der Schöne, der Geliebte der Ashtoreth, war gestorben; der Gott der strahlenden Frühlingssonne war, wie das Grün der Natur, das er ins Leben gerufen, erschlagen und erstorben und schwand dahin unter dem heißen Hauche des Sommers«. Ich habe diese Darstellung nach der besten Autorität, nach meinem Freunde Professor Sayce citiert. Dass Ashtoreth dasselbe Wort wie Istar sei, nur mit dem semitischen Femininsuffix, kann schwerlich bezweifelt werden. Dass Adonis oder Adonai »mein Gebieter« nur ein anderer Ausdruck für Tammuz ist, ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Das Interessante dabei ist aber, dass in Phönizien das jährliche Trauerfest über den Tod des Sonnenheros nicht in den Winter, sondern mitten in den Sommer fällt, die Zeit, wenn in diesem Landstriche die grimme Sommerhitze die Vegetation der Erde zu bedrohen und thatsächlich zu vernichten schien (A. a. O., p. 231). Auch fand das Klagen um seinen Tod nicht in allen Teilen Syriens zu derselben Zeit statt. Aus Ammianus lernen wir, dass zur Zeit, als Julian im Spätherbst nach Antiochien kam, das Adonisfest »nach altem Brauche« nach dem Einherbsten der Früchte und vor Beginn des neuen Jahres, im Monat Tisri oder Oktober gefeiert wurde; dagegen teilt uns Makrobius mit, dass die syrischen Verehrer des Adonis die Hauer des Ebers, die den Gott tödlich getroffen, für die Kälte und Dunkelheit des Winters, seine Rückkehr zur Oberwelt als »seinen Sieg über die ersten sechs Tierkreiszeichen im

Bunde mit dem längerwerdenden Tageslicht« (a. a. O., p. 231) erklärten. Klimatische Einflüsse waren sicher geeignet, ihre Einwirkung auf diese Feste in Syrien und Babylonien wie anderwärts auszuüben. In dem Hochlande Syriens war der Sommer nicht der gefahrdrohende Feind wie in Babylonien. Er war im Gegenteil ein milder Freund, dessen Hitze erquickte und den goldenen Regen beförderte. Der Winter also, und nicht der Sommer war der Feind, der den Gott erschlagen hatte.

Die Feier des Adonisfestes zu verschiedenen Jahreszeiten scheint also, statt der Erklärung Schwierigkeiten zu bieten, viel eher die Ansicht von dem ursprünglichen Charakter des Tammuz oder Adonis als Sonnengott, nach seinem jährlichen Charakter betrachtet, zu bestätigen Seine Geburt, seine glückliche Jugend, sein Tod und seine Wiedererweckung mochten wohl die verschiedenen Jahreszeiten darstellen, und in jeder derselben konnte der Gott des Jahres entweder gefeiert oder beklagt werden ganz nach der Ansicht, die man sich von seinem Geschicke gebildet hatte. Es wird vollkommen verständlich, warum nach einigen (a. a. O., p. 329) Adonis die eine Hälfte des Jahres mit der Göttin des Todes und die andere Hälfte ausschließlich mit der Göttin der Liebe zubrachte, während nach anderen, die das Jahr in drei Teile teilten, Adonis dazu verurteilt war, vier Monate im Hades zu wohnen, vier Monate nach eigener Wahl zuzubringen, und die vier letzten Monate in Gesellschaft der Ashtoreth zu verleben, welcher er dann auch seine vier freien Monate widmete.

Wir sehen hier also, wie eine Sitte, welche von den einfachsten Ereignissen ausgehen mochte, die den gewöhnlichen Lauf des Jahres kennzeichnen, durch lokale und andere Einflüsse modifiziert werden kann und wie sie nach einiger Zeit heilige Ceremonien, einen Mythus, der sie erklären sollte, und schließlich einen neuen religiösen Glauben zur Folge. haben kann.

Dies tritt besonders deutlich hervor, wenn wir beobachten

können, wie eine Sitte von dem einen Lande auf ein anderes übertragen und der sie begleitende Mythus gleichsam aus der einen Sprache in die andere übersetzt wurde.

Es wird uns mitgeteilt (p. 229), dass, nachdem Ägypten von Assyrien abgefallen und die sechsundzwanzigste Dynastie auf den Thron gekommen war, ägyptische Glaubensansichten ihren Weg nach Phönizien fanden, wo sich die Sage von Osiris mit der von Adonis berührte und vermengte. Auch Osiris war ein Sonnengott, der erschlagen und wieder zum Leben erweckt worden war, so dass das Adonisfest zu Gebal leicht mit dem des Osiris in Ägypten zusammenfallen konnte. Dieser Verschmelzung war es zuzuschreiben, dass auf die Tage der Trauer über den Tod des Adonis die Tage der Freude über die Wiedererweckung des Osiris und des ihm entsprechenden Adonis folgten.

Noch merkwürdiger ist die Art und Weise, wie in Cypern die Sagen von Istar und Tammuz oder Ashtoreth und Adonis auf die griechische Sage von Aphrodite gepfropft wurden. Die Ansicht, als ob die Griechen keinen Begriff und Namen für die Göttin Aphrodite gehabt hätten, ehe sie ihn von den Phöniziern kennen lernten, lässt sich schwerlich länger aufrecht erhalten. Was in Ägypten eintrat, trat auch in Griechenland ein. Während aber in Ägypten besonders die Ähnlichkeit zwischen Osiris und Adonis in die Augen fiel, war es in Cypern und später in Griechenland das weibliche Element der Sage, Ashtoreth, das von Aphrodite angezogen und absorbiert wurde. Wir wollen unentschieden lassen, ob der Name Theias oder Thoas, des Königs von Lemnos, des Gemahls der Myrina und des Vaters des Adonis, nach Sayce aus Tammuz verderbt ist oder nicht. Adonis wird in einigen griechischen Sagen als der Sohn des assyrischen Königs Theias und der Myrrha (oder Smyrna), auch des Kinyras[1], des Gründers von

[1] Kinyras wird von Professor Sayce von Gingira, der akkadischen Istar, abgeleitet. Auch Adonis wird Gingras genannt. Kinyras wurde durch ein Wortspiel mit dem phönizischen Worte Kinnôr, Zither, gebildet. Der Name seiner Gemahlin Kenchreis

Paphos auf Cypern und von Kenchreis (oder Metharme) dargestellt. Dies zeigt, dass die Griechen darüber nie im Zweifel waren, dass Adonis aus Assyrien und Cypern zu ihnen gekommen sei, und dass sein Fest, der *ἀφανισμός*, sein Tod, sowie die *εὕρεσις*, das Auffinden des Adonis, orientalischen Ursprungs waren. Dass sie ihm Aphrodite zur Geliebten gaben, war für sie ebenso natürlich, wie dass sie ihn vier Monate im Hades mit Persephone zubringen ließen. Wollte man aber annehmen, dass die griechische Aphrodite und alle von ihr erzählten Sagen ihren Ursprung den Phöniziern Assyriern, Babyloniern oder Akkadiern verdankten, so hieße dies allen uns bis jetzt bekannten Thatsachen und allen Analogien ins Gesicht schlagen.

Zeus Xenios.

Ein anderes Beispiel dafür, dass eine orientalische Sitte den Charakter eines alten griechischen Gottes veränderte, haben wir in dem Zeus Xenios. Zeus hatte ursprünglich mit der Sitte der Gastfreundschaft, sei es als Schutz, der dem Fremden gewährt wurde, sei es als wirkliche Gastfreundschaft, die man ihm anbot, nichts zu thun. Diese Sitte war nicht griechischen Ursprungs, sondern stammt, wie Professor Ihering gezeigt hat[1]), aus Phönizien. Die Idee der Humanität oder der Menschenfreundlichkeit, wie wir sie im alten Testament finden, ist den alten arischen Völkern fremd. Ein Gefühl wie »Es soll einerlei Recht unter euch sein, dem Fremdling wie dem Einheimischen, denn ich bin der Herr euer Gott«[2]) würde den Dichtern des Veda und selbst Homer höchst seltsam geklungen haben. Unter den Ariern wie unter den meisten alten Völkern scheint nur die eine Anschauung bestanden zu haben, dass, wer weder durch Verwandtschaft

wird ebenfalls von Professor Sayce (p. 264) auf Gingiras, Göttin, das Femininum zu dingir, Schöpfer, zurückgeführt.

1) Die Gastfreundschaft im Altertum von Rudolf von Ihering 1887.

2) Leviticus 24, 22.

noch durch Bürgerrecht ein Freund war, für einen Feind galt. War er gefährlich, so konnte man ihn töten, und es gab kein Gesetz, das den Mörder bestraft hätte. Im Lateinischen wurde der Fremdling und der Feind durch den gleichen Ausdruck hostis bezeichnet, d. h. sie waren in den Augen der Römer eins und dasselbe.

Von den Phöniziern, den Kaufleuten und Handelsherren der alten Welt, wurde zum ersten Male die Notwendigkeit empfunden, seitens der Fremden, mit denen sie Handelsgeschäfte machten, einen gewissen Schutz zu erhalten. Wofern dieser Schutz nicht gewährt wurde, verzichteten sie wohl auf die Einrichtung von Landungsplätzen und Lagerhäusern für ihre Waren. Denn sie konnten dann weder verkaufen noch einkaufen. Litten sie, so litt jedoch auch das betreffende Volk, das seine eigenen Produkte gegen die von den Phöniziern auf den Markt gebrachten Waren umtauschen wollte. Es entwickelte sich daraus eine Art internationalen Entgegenkommens zwischen den Phöniziern und ihren Klienten. Professor Ihering hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Phönizier die Erfinder der ersten Reisepässe, der tesserae hospitales, waren. Es war ein Zeichen gegenseitiger Gastfreundschaft, welches in zwei Stücke zerbrochen wurde; jede Partei behielt eine Hälfte, um, wenn sie oder ihre Nachkommen wieder mit einander zusammentreffen sollten, sich erkennen und an die alten Familienverpflichtungen erinnern zu können [1]. Diese tesserae hießen in Griechenland *σύμβολα* von *συμβάλλειν* im Sinne, die beiden Bruchstücke zusammenwerfen oder zusammenhalten, um zu sehen, ob sie zusammen passen [2].

Als die Griechen das Prinzip des internationalen Rechts in seiner primitivsten Form von den Phöniziern übernommen

1) Poenulus 1047 f.: Conferre tesseram si vis hospitalem, eccʼ eam attuli.

2) Dies ist Iherings Erklärung, die auf Plato, Symposion 191 und Schol. in Eurip. Medea 613 beruht. Mommsen ist abweichender Ansicht.

hatten, mochte es ihnen schwer fallen, ihm bindende Gültigkeit zu verschaffen. Manche Familien mochten sich verpflichten, den freien Welthandel zu schützen, für andere dagegen, für ganze Gemeinden, besonders für die Wikinger des Altertums, muss die Versuchung, die Schiffe zu plündern und die Kaufleute zu töten, groß gewesen sein. Man nahm daher zur Religion seine Zuflucht und stellte das Recht der Gastfreundschaft unter den Schutz ihrer höchsten Gottheit, des Zeus, den sie zum Schützer des Fremden und auch bald ihres Gastes machten und ihn Zeus Xenios nannten, ein Name, der unter den anderen arischen Völkern unbekannt war. Alles dies muss sich vor der Zeit Homers abgespielt haben. Es ist dies um so wichtiger, als es uns zeigt, in einer wie frühen Periode eine Sitte, die zuerst von den phönizischen Kaufleuten eingeführt wurde, im Stande war, den Charakter der Hauptgottheit der Griechen zu modifizieren oder jedenfalls zu erweitern und mit der Zeit die erste Anerkennung der Menschenrechte als solche, unter dem Schutze des höchsten Gottes herbeizuführen.

Wie Sitten und Gebräuche studiert werden sollten.

In diesem Sinne lässt sich das Studium der Sitten, Gebräuche und Gesetze dem Studium der natürlichen Religion dienstbar machen. Es zeigt sich dabei, wie die natürliche Religion thatsächlich zu bestimmten Sitten Anlass geben kann, wie aber in der Mehrzahl der Fälle die Sitten das erste sind, einfach als Gebräuche von erprobtem Nutzen, die später mit einem heiligen Charakter umkleidet werden, einfach und allein weil sie sich viele Generationen hindurch von Nutzen erwiesen haben. Die menschliche Natur ist so beschaffen, dass sie das Alte für ehrwürdig und nach einiger Zeit für geheiligt ansieht, so dass sie, selbst wenn es geändert oder beseitigt werden muss, daran nur mit ehrfurchtsvollen Händen rührt.

Nirgends können wir diese Entwickelung von Sitte und Brauch und ihres allmählich hervortretenden heiligen Charakters besser studieren als in Indien. In diesem Lande ist

alles Sitte, während der Begriff Gesetz in unserem Sinne des Wortes schwerlich existiert. So ist es z. B. ganz irrig, von den Gesetzen des Manu zu sprechen. Wer war Manu und welche Befugnis hatte er, Gesetze zu geben oder aufzuzwingen? Die eigentliche Bedeutung des Titels jener Schrift Mânava-dharma-*s*âstra ist »die Lehre von dem, was unter den Mânavas für Recht gehalten wird«, wobei Mânavas ursprünglich nicht für Menschen im allgemeinen stehen soll, sondern eine Brahmanenfamilie bezeichnet, die unter dem Namen Mânava bekannt war und Manu als einen ihrer Ahnherrn in Anspruch nahm. Man kann es kein Gesetzbuch in unserem Sinne des Wortes nennen, weil Gesetze, um Gesetze zu sein, die Sanktion irgend einer Autorität haben müssen, die im Stande ist, ihnen nötigenfalls mit Gewalt Geltung zu verschaffen. Wer aber kann Gesetze, wie wir sie bei Manu oder in den Samayâ*k*ârika-sûtras finden, mit Gewalt zur Geltung bringen, dass z. B. der Dieb mit fliegendem Haare und einem Knüttel auf der Schulter zum Könige gehen und ihm seine That gestehen soll? Der König soll ihm mit dem Knüttel einen Schlag geben, und wenn der Dieb daran stirbt, soll seine Sünde gesühnt sein. Oder der Dieb kann sich selbst ins Feuer stürzen oder sich selbst durch Verringerung der täglichen Nahrungsrationen töten[1]). Nur politische Gemeinden wie Athen, Sparta, Rom oder das römische Reich können Gesetzbücher haben. Auch in Indien könnten wir Gesetzbücher für das Königreich der Kurus und der Pâ*nd*us, des A*s*oka oder *K*andragupta haben, nicht aber für die Mânavas im Sinne von Menschen im allgemeinen.

Glücklicherweise sind wir jetzt in der Lage, diesen sogenannten Gesetzbüchern des Manu, Yâ*gñ*avalkya und anderer im einzelnen nachzugehen, die früher von ungewöhnlich hohem Alter sein sollten, die aber jetzt als bloße metrische rifaci-

1) Âpastamba-sûtras 7, 9, 25, 4. Bühler, Sacred Books of the East vol. II, p. 82.

menti älterer Prosabücher, die wir noch unter dem Namen Sûtras besitzen, erkannt sind [1]).

Meines Wissens gibt es in keiner anderen Litteratur etwas Ähnliches wie diese Sûtras. Sie gehören noch in das vedische Zeitalter, wenn auch nicht in das des speciell so genannten Veda [2]). Es sind keine Gesetzsammlungen, sondern Sammlungen alter Sitten und Gebräuche. Sie zerfallen in drei Klassen: 1) die Samayâ*k*ârika-sûtras, 2) die *G*r*i*hya-sûtras, 3) die *S*rauta-sûtras.

Die erste Klasse umfasst die Beschreibung der Â*k*âras d. i. des Lebenswandels, der Gebräuche und Sitten, die durch samaya d. i Übereinkunft gutgeheißen worden sind. Die meisten von ihnen, die auch dharma-sûtras genannt werden, finden sich in den späteren metrischen Gesetzbüchern wieder.

Die zweite Klasse beschreibt die weniger bedeutenden häuslichen Gebräuche und Ceremonien, die in den verschiedenen Abschnitten des menschlichen Lebens bei der Geburt, Einweihung, Verheiratung, bei den täglichen Opfern und beim Tode zu beobachten sind. Sie finden sich meist in den sogenannten Gesetzbuchern wieder.

Die dritte Klasse beschreibt die großen Opfer, die auf *S*ruti oder Offenbarung beruhen. Dieselben Opfer werden vollständig, aber weniger systematisch und anschaulich auch in den Brâhma*n*as beschrieben. Obgleich auch diesen großen Opfern ein natürliches Element zu Grunde liegt, ist es durch priesterliche Erfindungen zum großen Teile verdeckt und verdunkelt worden

Während in anderen Ländern unsere ausgezeichneten Forscher auf dem Gebiet der Volkerkunde mühsam sammeln müssen, was von Gebräuchen, Volksbelustigungen, Sitten und abergläubischen Handlungen noch übrig ist, ist dies alles in Indien für uns bereits gethan worden und zwar nicht nur ein-

1) Vgl. Professor Bühlers meisterhafte Behandlung dieses Gegenstandes in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Gesetze des Manu, Sacred Books of the East vol. XXV.

2) Vgl. Bühler, Sacred Books of the East vol. II, p. 120.

mal, sondern in einer ganzen Anzahl brahmanischer Familien. Ohne Zweifel ist für den Hindu alles, was in diesen Sûtras vorgeschrieben wird, mit einem heiligen Charakter umkleidet. Was wäre dies auch in Indien nicht? Allein das hindert uns nicht, in den meisten indischen Sitten oder â*k*âras einfach Gebräuche zu erkennen, die aufkamen, weil sie naturgemäß waren, die sich erhielten, weil sie sich von Nutzen erwiesen, und die schließlich durch göttliche Autorität gestützt wurden, weil sowohl ihre Natürlichkeit wie ihre Nützlichkeit vergessen worden war

Zwanzigste Vorlesung.

Die heiligen Bücher.

Was ist ein heiliges Buch?

Alle heiligen Bücher stammen aus dem Orient. Nicht eines von ihnen ist in Europa ausgedacht, verfasst oder aufgezeichnet worden.

Es ist manchmal schwer anzugeben, was ein heiliges Buch ist und was nicht. Als ich es vor einigen Jahren mit Hilfe der besten Orientalisten in Europa und Indien unternahm, Übersetzungen von sämtlichen heiligen Büchern des Ostens zu veröffentlichen, so war es für uns keineswegs leicht zu bestimmen, welche Bücher in diese Sammlung aufgenommen, welche ausgeschlossen werden sollten. Es wurde vorgeschlagen, nur diejenigen Bücher für heilige zu halten, die geoffenbart oder nach ihrer eigenen ausdrücklichen Angabe von der Gottheit den großen Lehrern der Menschheit direkt mitgeteilt worden sind. Aber es stellte sich bald heraus, dass, wenn überhaupt, nur sehr wenige mit diesem Anspruche auftraten. Ein solcher Anspruch wurde in der Regel von einer späteren Generation geltend gemacht und formuliert, hauptsächlich von Theologen, die ihre Lehre durch die unfehlbare Autorität jener Bücher, aus denen sie schöpften, zu stützen wünschten. Aber auch dies war keineswegs bei allen der Fall und wir hätten die heiligen Bücher der Buddhisten, der Anhänger des Konfucius und Laotze, möglicherweise sogar das alte Testament, wie es in alter Zeit die Juden selbst ansahen, ausschließen müssen,

wenn wir an jener Definition hätten festhalten wollen: So einigten wir uns denn, alle diejenigen Bücher als heilig anzusehen, welche formell von Religionsgemeinden als höchste Autorität in Religionssachen anerkannt und eine Art kanonische Gültigkeit erhalten hatten, auf die man sich also zur Entscheidung irgend welcher streitiger Punkte in Sachen des Glaubens, der Moral und des Ceremoniells berufen konnte.

So behandeln wir z B. die homerischen Gedichte nicht als heilige Bücher. Denn obgleich Herodot berichtet, dass Homer und Hesiod den Griechen die Götter schufen, was immer diese Angabe bedeuten mag, so galt weder die Odyssee noch die Ilias je als Lehrbuch der Religion Es gibt zwar viele Bücher, welche auf den religiösen Glauben und die sittliche Lebensführung der Menschen weit größeren Einfluss ausgeübt haben als die Weltbibeln, so z B die Nachfolge Christi (Imitatio Christi) des Thomas von Kempis, Bunyan's Pilgerreise (Pilgrim's Progress), Dante's göttliche Komödie (Divina Comedia) oder im südlichen Indien das Kural Aber keines von diesen Werken hat irgend welche kanonische Gültigkeit erlangt. Ihre Lehren waren nicht bindend und konnten ohne Gefahr angenommen oder verworfen werden.

Die fünf Heimatländer der heiligen Bücher.

Es gibt nur fünf Länder, welche heilige Bücher hervorgebracht haben Indien, Persien, China, Palästina und Arabien.

Übersicht über die heiligen Bücher.

Ich kann Ihnen heute nichts weiter als eine ganz kurze Übersicht über die heiligen Bücher des Ostens geben. Ich darf hoffen, dass jetzt niemand mehr fragen wird, was ein bedeutender Londoner Buchhändler vor einigen dreißig Jahren, als ihm Professor Wilson eine Übersetzung des Rigveda anbot, frug. Sagen Sie mir doch gefälligst, mein Herr, was ist denn der Rigveda? Die Sammlung von Übersetzungen der heiligen Bücher des Ostens, welche ich unter dem Protektorate

und mit Unterstützung der indischen Regierung und der Universität Oxford während der letzten zwölf Jahre veröffentlichen konnte, beläuft sich jetzt auf sechsunddreißig Bände, wie es scheint, eine lange Reihe, es ist aber doch nur erst ein Anfang. Indes hege ich die Zuversicht, dass die nächste Generation das Werk weiter fördern und so die religiösen Gedanken der alten Welt allen denen, die sich für die heiligen Dokumente der natürlichen Religion, für die Bibeln des ganzen Menschengeschlechts interessieren, immer zugänglicher und verständlicher machen wird.

Indien.

Indien nimmt als die Mutter von vier großen Religionen, jede mit einem eigenen Kanon heiliger Schriften, ohne Zweifel die erste Stelle ein.

Der Veda.

In Indien haben wir zunächst die vedische Religion, den ältesten Glauben der arischen Rasse, von dem wir litterarische Aufzeichnungen haben

Diese urkundlichen Aufzeichnungen sind uns in vier Sammlungen heiliger Poesie (mantras) erhalten in der Rigveda-sa*m*hitâ, der Ya*g*ur-veda-sa*m*hitâ in zwei Recensionen, der gemischten (Taittirîya) und der ungemischten (Vâ*g*asaneyi), in der Sâma-veda-sa*m*hitâ und der Atharva-veda-sa*m*hitâ Bei weitem die wichtigste Sammlung ist die Rigveda-sa*m*hitâ, die ursprüngliche Sammlung heiliger Hymnen, wie sie sich in verschiedenen Brahmanenfamilien erhalten hatten. Die Ya*g*ur-veda- und Sâma-veda-sa*m*hitâ sind Sammlungen für liturgische Zwecke. Der Atharva-veda enthält neben großen Partien aus dem Rigveda einige merkwürdige Überreste volkstümlicher und magischer Poesie Sie verdienen größere Aufmersamkeit namentlich von Seiten der Ethnologen, als ihnen bis jetzt geschenkt worden ist.

An diese Sammlungen alter Poesie reihen sich zunächst die Brâhma*n*as an als Vertreter einer spätereren und weit

vorangeschritteneren Periode, die alle in altertümlicher Prosa abgefasst sind und alles, was mit der Verrichtung der alten vedischen Opfer zusammenhängt, lehren und erläutern. Die wichtigsten sind das Aitareya und Kaushîtaki-brâhma*n*a für den Rigveda, das Taittirîya und der *S*atapatha für die beiden Ya*g*ur-vedas, das Tâ*nd*ya für den Sâma-veda, das Gopatha-brâhma*n*a für den Atharva-veda.

Die Âra*n*yakas oder Waldbücher bilden einen Teil der Brâhma*n*as und enthielten ursprünglich die berühmten Upanischaden, philosophische Abhandlungen, auf welche sich die Vedântaphilosophie gründete.

Die spätesten Erzeugnisse der vedischen Periode sind die Sûtras, kurze Abhandlungen über Opfer, Sitten, Gebräuche, auch über Grammatik und Metrik u. s. w. [1]).

Die Perioden, welche in der Geschichte der brahmanischen Religion auf die vedische Periode folgten, sind für uns von weit geringerem Interesse. Sie können in den beiden Epen, dem Mahâbhârata und Râmâya*n*a, in den späteren Gesetzbüchern, den sechs philosophischen Systemen und den Purâ*n*as studiert werden.

Die vedische Religion scheint vornehmlich von 1500 (wenn nicht schon früher) bis 500 v. Chr. geherrscht zu haben

Der Buddhismus.

Dann trat eine Reaktion ein gegen die ausschließlichen Ansprüche des vedischen Glaubens und seine bevorrechtigten Vertreter Aus zahlreichen abweichenden Schulen erlangten drei politische Bedeutung und historische Fortdauer 1) der südliche Buddhismus, 2) der nördliche Buddhismus oder richtiger Bodhismus und 3) der *G*ainismus.

Jede dieser Religionen ist durch eine reiche Sammlung heiliger Schriften vertreten.

1) Ausführlicheres bei Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature.

Der südliche Buddhismus muss in dem berühmten Tripi*t*aka[1]), den drei Körben oder Sammlungen, wie sie heißen, studiert werden, in dem Vinaya-Pi*t*aka, dem Buch der Moral oder Disciplin[2]); in dem Sutta-Pi*t*aka, dem Buch der Reden Buddha's[3]); in dem Abhidhamma-Pi*t*aka, dem Buch der Metaphysik[2]).

Der nördliche Buddhismus hat als heilige Bücher die neun Dharmas[3]); der *G*ainismus den Siddhânta, der aus fünfundvierzig Âgamas besteht[4]).

Proben aus jeder dieser Kanone finden Sie übersetzt in den heiligen Büchern des Ostens (Sacred Books of the East).

Einfluss der Kshatriyas, des Adels.

Es ist eine bedeutsame Beobachtung, dass der Stifter des südlichen Buddhismus und der Begründer des *G*ainismus beide der zweiten Kaste, der Aristokratie oder dem Adel angehörten, nicht der Priesterkaste der Brahmanen, die bis dahin sich des ausschließlichen Privilegs erfreut hatten, die Religion zu lehren und die Opferhandlungen zu verrichten. Stifter des Buddhismus war ein Prinz oder jedenfalls ein Adliger, der um 500 v. Chr. lebte; und ebenso verhielt es sich mit seinem Zeitgenossen Mahâvîra, dem Sohne des Siddhârtha von Ku*nd*agrâma (Ko*t*iggâma), dem Stifter des

1) Vgl. Max Müller, Selected Essays II, p. 177; Rhys Davids, Buddhism, p. 18; Hardy, Eastern Monachism, p. 166.

2) Sie wurden während der Regierung des Va*tt*a Gâmani, der von 88 v. Chr. an regierte, aufgezeichnet. Der Kanon wurde bereits auf dem zweiten Konzil 377 v. Chr. endgültig festgesetzt.

3) Vgl. Max Müller, Selected Essays II, p. 183.

4) Diese 45 Âgamas bestehen aus den 11 Aṅgas, 12 Upâṅgas, 10 Pa*k*i*nn*akas, 6 *Kh*edas, 4 Mûlasûtras und zwei anderen Büchern. Vgl. Jacobi, Bhadrabâhu's Kalpa-sûtra 1879; *G*aina-sûtras in den Sacred Books of the East vol. XXII. Der heilige Kanon oder Siddhânta wurde erst 454 (467) oder 514 (527) n. Chr. von Devarddhi Ga*n*in gesammelt und aufgezeichnet. Es wird aber vermutet, dass der Kanon im dritten Jahrhundert v. Chr. endgültig abgeschlossen wurde. Vgl. S. B. E. vol. XXII, p. XLIII.

*G*ainismus. In dem Kanon der Buddhisten wird er unter dem Namen Nigantha Nâta-putta d. i. der Nirgrantha von dem *G*ñâtrika-Stamme erwähnt. Buddha bedeutet der Erweckte oder Erleuchtete, *G*ina der Eroberer, ein Name, der auch von Buddha gebraucht wurde. Ihre Systeme haben vieles mit einander gemein, werden aber sowohl in der Glaubens- wie in der Sittenlehre auseinander gehalten. Die Anhänger *G*ina's zählen gegenwärtig nur eine halbe Million, diejenigen Buddhas, welche die südlichen Buddhisten genannt werden können, werden auf ungefähr 29 Millionen geschätzt.

Den Namen des Stifters des nördlichen Buddhismus kennen wir nicht; wir werden wahrscheinlich nicht fehlgehen, wenn wir in diesem Zweige des Buddhismus eine Verbindung buddhistischer Lehren, wie sie damals im nördlichen Indien vorherrschten, mit religiösen und philosophischen Ideen sehen, wie sie zu Anfang der christlichen Zeitrechnung durch die turanischen Eroberer, die indoscythischen Stämme unter Huvishka, Kanishka[1]) und anderen halbbarbarischen Herrschern ins Land gebracht wurden. Die Anzahl dieser nördlichen Buddhisten wird auf 470 Millionen geschätzt[2]).

So viel über Indien, die Mutter von vier großen Religionen, um von den kleineren, der Religion der Sikhs und vieler anderer jetzt noch bestehender Sekten nichts zu reden.

Medien und Persien.

In weiterem Sinne können sich Indien oder jedenfalls die arischen Eroberer Indiens sogar einen bestimmten Anteil an der alten Religion Mediens und Persiens, wie sie uns aus dem Zendavesta, dem heiligen Buche der Zoroastrier bekannt ist, zuschreiben. Die ältesten Teile des Avesta, die Gâthas, und die Hymnen des Rigveda sind sicher Produkte desselben intellektuellen Bodens. Man könnte sie sogar Zwillinge nennen

1) Kanishka berief das berühmte Konzil unter dem Vorsitz des Vasubandhu.

2) Vgl. Selected Essays II, p. 230.

und einige Zendforscher haben keinen Anstand genommen, das avestische Gebet (Gâtha) als den älteren Zwillingsbruder zu dem vedischen Lobhymnus (Sûkta) hinzustellen.

Das Avesta besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil umfasst Vendîdâd, eine Kompilation religiöser Gebräuche und mythischer Erzählungen; Vispered, eine Sammlung sakrifikaler Litaneien, und Yasna, ebenfalls aus Litaneien und den fünf alten Gâthas bestehend. Werden diese drei nach den Anforderungen der Liturgie und ohne Pehlewiübersetzung zusammengeschrieben, so heißt die Sammlung Vendîdâd sâdah, das reine Vendîdâd. Der zweite Teil heißt das Khorda-Avesta oder das kleine Avesta und umfasst Gebete wie die fünf Gâh, die dreißig Formeln der Sîrôzah, die drei Âfrigân und die sechs Nyâyis nebst einigen Lobgesängen, die Yasts und andere Fragmente [1]).

China.

Außer Indien und Persien sind nur noch China, Palästina und Arabien Wiege einer heiligen Litteratur gewesen. China bietet uns die Werke des Konfucius, die er mehr gesammelt als verfasst hat, ferner das Handbuch der Lehren des Lao-tze, den Tao-teh-king. Beide Religionen, die des Konfucius und des Lao-tze, sind noch immer in China zusammen mit dem Buddhismus, der im ersten Jahrhundert v. Chr. aus dem nördlichen Indien nach China kam, die herrschenden. Konfucius und Lao-tze waren Zeitgenossen, die zwischen 600 und 500 v. Chr. lebten. Lao-tze war jedoch 50 oder 40 Jahre [2]) älter als Konfucius und angeblich zur Zeit seiner Geburt bereits 72 Jahre alt. Dies ist vielleicht das Wunderbarste von den zahlreichen Wundern, die den Religionsstiftern zugeschrieben werden, und teilt wahrscheinlich mit vielen anderen

1) Vgl. Darmesteter, Sacred Books of the East vol. IV, p. XXX.

2) Vgl. Faber, Famous Men of China 1889, p. 7.

Wundern den gleichen Ursprung, nämlich ein Missverständnis des Ausdrucks. Lao-tze bedeutet im Chinesischen der alte, wörtlich der alte Knabe. Wir können leicht verstehen, was ein solcher Ausdruck eigentlich besagen sollte. Wahrscheinlich war er im guten Sinne gemeint. Als er aber nach einiger Zeit nicht mehr ehrerbietig genug zu sein schien, deutete man ihn anders und er wurde zum Mythus. Man stellte sich den Stifter des Taoismus schon in der ersten Kindheit als alt vor, und sehr bald kamen unter Mithilfe der Großmütter, die ihren Enkelkindern erzählten, dass dieser Wunderknabe wirklich schon graues Haar hatte, als er zur Welt kam, andere Legenden hinzu.

Sie dürften wahrscheinlich geneigt sein, solche Absurditäten nur in China für möglich zu erklären. Aber ein vergleichendes Religionsstudium gibt uns eine ganz andere Lehre und setzt uns in den Stand, selbst in den einfältigsten Wundern ein vernünftiges menschliches Element zu erkennen. Wir finden eine ganz ähnliche Sage auch in Europa, allerdings nicht unter den arischen Völkern, aber unter den Esthen, einem turanischen Volke, das den Finnen verwandt ist und in den baltischen Provinzen Russlands am finnischen Meerbusen nicht weit von Petersburg lebt. Die Esthen besitzen wie die Finnen alte epische Poesie und einer ihrer fabelhaften Helden heißt Wannemuine. Er besaß außerordentliche Weisheit. Um diese nun zu erklären behauptet der Dichter, Wannemuine habe gleich bei seiner Geburt nicht nur graue Haare, sondern auch einen grauen Bart besessen [1].

Dies merkwürdige Bestreben, den Stiftern und Verkündern neuer Religionen eine wunderbare Geburt zuzuschreiben, wird uns auf Seiten ihrer treu ergebenen Schüler und Anhänger immer wieder entgegentreten, als ob irgend etwas Wunderbareres als eine natürliche Geburt und ein natürlicher Tod von der menschlichen Vernunft vorgestellt werden könnte.

1) Vgl. Castrén, Finnische Mythologie, p. 294.

Die chinesischen Religionsansichten unterscheiden sich so bedeutend von unseren eigenen, dass sich ihre religiösen Klassiker niemals der Autorität erfreut haben, welche z. B. in Indien dem Veda oder in Arabien dem Qurʿân zuerkannt wurde. Während der Han-Dynastie (von 202 v. Chr. an) erhielten sie den Titel King oder Klassiker.

Der erste Klassiker ist das Shû-king, das Buch der historischen Dokumente. Sie behaupten bis auf das 24te Jahrhundert vor Christus zurückzureichen und endigen mit König Hsiang aus der *K*âu-Dynastie 651—619 v. Chr. Konfucius selbst lebte, wie wir sahen, im sechsten oder fünften Jahrhundert v. Chr.

Der zweite ist das Shi-king, das Buch der Poesie. Es umfasst 305 Stücke, von denen einige so alt wie die Shang-Dynastie 1766—1123 v. Chr. sein sollen. Der Charakter dieser Gedichte ist keineswegs ausschließlich religiös, der größere Teil besteht einfach aus Resten mehr oder minder alter Volkspoesie.

Der dritte ist das Yî-king, das Buch der Wechsel, eine höchst dunkele und rätselhafte Sammlung, die hauptsächlich für die Zwecke der Weissagung bestimmt war, aber mit zahlreichen metaphysischen, physikalischen und religiösen Aussprüchen untermischt ist.

Der vierte ist das Lî-*k*i, der Ritualkodex mit gelegentlichen Bemerkungen des Konfucius über die gottesdienstlichen Opfer seines Landes, wie sie von seinen Schülern und späteren Anhängern gesammelt worden sind.

Der fünfte ist *Kh*un-*kh*in, Frühling und Herbst, die einzige Schrift, die für das eigene Werk des Konfucius angesehen werden darf; es sind Annalen über die Ereignisse in seiner eigenen Heimat Lû von 722—481 v. Chr.

Noch eine weitere Abhandlung wird dem Konfucius zugeschrieben, Hsiâo-king oder der Klassiker der Kindesliebe, Unterredungen zwischen ihm und seinem Enkel und Schüler Zang-tze. Es ist ein Versuch, Religion, Sittlichkeit und Politik auf die Kindesliebe zu gründen als die Kardinal-

tugend. Das Buch hat einen weit größeren Einfluss ausgeübt als selbst die fünf großen Kings.

Neben diesen fünf Kings haben noch vier andere Bücher, die vier Shû, für die Chinesen ebenfalls die höchste Autorität. Es sind

1) Lun-Yü, Dialoge zwischen Konfucius und einigen seiner Schüler;

2) die Werke des Mencius, eines späteren Anhängers des Konfucius;

3) das Ta Hsio, das große Wissen, das dem Zang-tze zugeschrieben wird,

4) *K*ung Yung, die Lehre von dem Mittel.

Der dritte und vierte Shû sind eigentlich dem Lî-*k*i entnommen.

Lao-tze's Ansichten sind in dem Tâo-teh-king, dem Klassiker des Tâo, niedergelegt. Dies Tâo bedeutet Urvernunft oder hoher Intellekt, aber ohne Handeln, Denken, Urteil, Einsicht. Dr. Chambers übersetzt Tâo mit Weg, Vernunft und Wort. Selbst die besten chinesischen Gelehrten verzweifeln daran, je die vollständige Bedeutung von Lao-tzes Lehren zu erfassen. Man sieht aber leicht, dass das Tâo-teh-king Fragmente tiefer Gedanken und hoher Sittlichkeit enthält

Palästina.

Palästina hat zwar nur zwei heilige Bücher hervorgebracht, es kann aber doch thatsächlich die Mutter von drei Religionen, des Judentums, Christentums und des Islam genannt werden.

Das Judentum.

Es ist ohne Zweifel richtig und durch neuere Entdeckungen aus den Keilinschriften völlig erwiesen, dass die ursprünglichen Keime der jüdischen Religion Eigentum der gesamten semitischen Rasse waren und in den mesopotami-

schen Königreichen oder in dem Ur der Chaldäer, ehe sie nach Palästina übertragen wurden, eine bedeutende Entwickelung erreicht hatten. Die besonderen Züge jedoch, welche die jüdische Religion von allen anderen semitischen Religionen unterscheiden, wurden in Palästina ausgebildet und rechtfertigen es, wenn wir dieses Land als das eigentliche Stammland des Judentums in Anspruch nehmen. Was wir das alte Testament nennen, war den Juden selbst als das Gesetz, die Propheten und die heiligen Schriften bekannt[1]).

Das Christentum.

Was das Christentum betrifft, so ist sein palästinischer Ursprung historische Thatsache: allerdings hat diese Religion nach ihrer späteren Entwickelung, als sie durch arisches Denken und arischen Glauben neubelebt und gestärkt worden war, fast ganz aufgehört semitisch zu sein. Die Bücher des neuen Testamentes wurden mit Ausnahme einiger Briefe in Palästina abgefasst und zwar griechisch, wie es damals in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung dort gesprochen wurde.

Der Mohammedanismus.

Der Mohammedanismus hat ohne Zweifel seine geographische Heimat in Arabien, nichtsdestoweniger war seine wahre Mutter Palästina. Ohne die Kenntnis des alten und neuen Testaments wäre es unmöglich, die Lehren Mohammeds zu verstehen. Sein Gott war, wie er selbst sagt, der Gott Ibrahims d. h. Abrahams. Der Qurʿân lässt zwar die stark ausgeprägte Individualität Mohammeds deutlich erkennen; seine Hauptlehren lassen sich aber leicht auf jüdische oder christliche Quellen zurückführen.

1) *Εἰς τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν.* Prol. ad Sapient. Sirach.

Mit diesen drei Büchern, dem alten Testamente, dem neuen Testamente und dem Qurʿân ist unsere Bibliotheca Sacra vollständig.

Die acht Religionen.

Obgleich die Gesamtmasse der heiligen Bücher des Ostens ungeheuer groß ist, so repräsentieren sie doch, wie wir gesehen haben, nur acht Religionen:

1) die vedische, sowohl die altvedische wie die jüngere;
2) den Buddhismus, den nördlichen und südlichen und den *G*ainismus;
3) das Zoroastertum des Avesta;
4) die Lehre des Konfucius;
5) den Tâoismus;
6) das Judentum;
7) das Christentum;
8) die mohammedanischen Religionen.

Buchreligionen.

Im Orient hat man die Religionen oft in zwei Klassen eingeteilt, in solche, welche sich auf Bücher gründen, und solche, welche keine derartigen Urkunden aufzuweisen haben [1]. Nur die ersteren werden für wirkliche Religionen gehalten, und mögen sie auch Irrlehren enthalten, so gelten sie doch für eine Art Aristokratie, der vieles mag vergeben werden, während der gemeinen Rotte buchloser oder illiterarischer Religionen überhaupt keine Berechtigung zuerkannt wird.

Für uns, die wir im neunzehnten Jahrhundert leben, wo »schwarz auf weiß« fast synonym mit wahr geworden ist, mag es ganz natürlich erscheinen, dass sich die Religion auf etwas Geschriebenes, auf etwas, was man schwarz auf weiß

1) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 53.

besaß, gründen sollte. Wir sollten aber nicht vergessen, dass Schreiben eine verhältnismäßig junge, Religion dagegen eine sehr alte Erfindung ist, wenn sie überhaupt mit diesem Namen bezeichnet werden darf. Man könnte sich ganz leicht vorstellen, dass Schreiben, um vom Drucken nicht zu reden, nie hätte erfunden zu werden brauchen, während man sich nur schwer, ja nach meiner Überzeugung unmöglich vorstellen kann, dass Religion nie in die Wirklichkeit getreten wäre. Wir wissen, dass es selbst jetzt noch eine große Anzahl menschlicher Wesen gibt, denen Lesen und Schreiben gänzlich unbekannt ist, und doch besitzen sie nicht nur eine bis ins einzelne ausgebildete Religion, sondern auch oft Priestertum, Gebete und Opfer.

Die Erfindung der Schrift.

Ich glaube, es lässt sich nachweisen, dass die Erfindung der Schrift, wie wir es nennen, ein reiner Zufall war d. h. ein historisches Ereignis, das eintreten konnte, aber auch nicht hätte eintreten können. Kein Mensch hat sich jemals hingesetzt und sich über die Erfindung der Buchstaben den Kopf zerbrochen. Denn um dies zu thun, hätte er schon wissen müssen, was Buchstaben sind. Vor der Kenntnis der Buchstaben ist der Begriff des Schreibens geradezu eine Absurdität. Kein Wunder, dass ein Neuseeländer, der als Briefbote bestellt war und wusste, dass diese Stücke Papier, die er trug, eine Art Benachrichtigung enthielten, sie, während er seiner mühsamen Arbeit nachging, ans Ohr hielt, um herauszubringen, was sie enthielten. Selbst wir, denen die Idee des Schreibens so vertraut ist, würden, wenn man uns plötzlich die Frage vorlegte, ob wir mit unseren Augen hören könnten, eine solche Frage wahrscheinlich absurd finden. Und doch ist es eben dies, was wir beim Schreiben und Lesen thun.

Wir müssen zwischen Schreiben und Malen unterscheiden. Der Mensch ist ohne Zweifel ein nachahmendes Wesen. Wir wissen, dass selbst die vorsintflutlichen Höhlenbewohner sich daran ergötzten, Bilder von Tieren auf Horn oder Stein zu

ritzen. Die uncivilisiertesten Volksstämme und die unwissendsten Kinder können »zwei Augen, eine Nase und einen Mund« zeichnen. Bäume, Tiere, Flüsse, Berge, Sonne und Mond sind alle ziemlich leicht zu zeichnen. Wir finden solche Zeichnungen nicht nur an den Wänden der alten Höhlen, sondern zu unserem großen Leidwesen auch auf den Wänden unserer Häuser. Mit einiger Phantasie können solche Zeichnungen oder Bilder Mittel der Mitteilung werden, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Aber diese Bilderschrift ist noch lange kein Schreiben. Es ist eine nicht unwichtige Beobachtung, dass diejenigen Völker, die allein ein Alphabet erfanden, die Chinesen, Babylonier und Ägypter, niemals, soweit wir wissen, die reine Bilderschrift, selbst auf ihren ältesten Denkmälern, verwendeten.

Die Zeit reicht nicht aus, Ihnen in dieser Vorlesung die Erfindung unseres Alphabetes vorzuführen · Ich kann nur sagen, dass es ein historischer Zufall war, der eintreten konnte, aber auch nicht hätte eintreten können, obgleich ohne Zweifel, wenn die Schrift niemals erfunden worden wäre, das menschliche Leben auf Erden ein ganz anderes Aussehen gewonnen haben würde. Wir können uns schwerlich in Wirklichkeit denken, wie sich das Leben ohne Schreiben und Lesen gestaltet hätte. Ob ohne beides unser Loos auf Erden glücklicher oder unglücklicher geworden wäre, lässt sich nicht leicht sagen. Wir können uns wohl ein civilisiertes Leben ohne Buchdruckerkunst vorstellen; denn Plato und Aristoteles, Dante und Beatrice müssen ja doch wohl civilisierte Wesen genannt werden. Aber ohne Schrift dürfte das Leben manchem von uns schwerlich des Lebens wert erscheinen. Wir haben jetzt keine Zeit, uns auf diesen Gegenstand im einzelnen einzulassen. Aber gegen eine allzuschnelle Entscheidung zu Gunsten der Schrift, als sei sie ein wahrer Segen für die Menschheit, kann ich als Warnung die Ansicht Platos anführen, der, wie Sie wissen, die Erfindung des Alphabets fast für ein ungemischtes Unglück hielt.

Einfluss der Schrift auf die Religion.

Wir wollen heute betrachten, ob die Einteilung aller Religionen in Buchreligionen und Religionen ohne Bücher, wie sie von mohammedanischen Theologen erdacht worden ist, das Wesen der Sache von irgend einer Seite her trifft, ob ohne Schrift und ohne heilige Bücher die Religion ein anderes Aussehen gewonnen hätte, als sie es jetzt thatsächlich hat, da sie sich auf schriftliche Autoritäten gründet. Die Araber erkannten, wie wir sahen, nur drei Religionen als wirkliche Religionen an, weil nur diese in ihren heiligen Büchern eine schriftliche Beglaubigung aufzuweisen hatten Diese drei Religionen waren der Mohammedanismus, das Judentum und das Christentum Warum die Religionen des Zoroaster, Buddha, Konfucius und Lao-tze, die ebenfalls heilige Bücher besassen, in diesen auserlesenen Kreis keine Aufnahme fanden, leuchtet nicht ein, wir müssten denn geradezu annehmen, dass die mohammedanischen Theologen von der Existenz solcher Bücher nichts wussten

Individuelle und nationale Religionen.

Bevor wir jedoch zur Betrachtung dieser Einteilung übergehen, ist eine andere Einteilung der Religionen einzuordnen, nämlich die in individuelle und nationale Religionen Bis zu einem gewissen Grade geht sie mit der Einteilung in Buchreligionen und Religionen ohne Bücher parallel, jedoch nicht in allen Stücken Einige neuere Schriftsteller haben die drei Buchreligionen, die jüdische, christliche, mohammedanische mit der des Zoroaster, Buddha, Konfucius und Lao-tze zusammen als individuelle Religionen klassifiziert, um sie von den alten Religionen der Brahmanen, Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Celten und anderer wilder Völker zu scheiden, die sie nationale Religionen nennen[1])

1) Vgl Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 79.

Diese Einteilung ist jedoch, obgleich sie für bestimmte Zwecke brauchbar sein mag, vom historischen Standpunkte aus durchaus unhaltbar und nichts hat dies besser gezeigt als einige Versuche, die vor kurzem zu ihrer Rechtfertigung und Verteidigung gemacht wurden.

Je mehr wir in das Studium der Geschichte der Religionen der Welt eindringen, um so klarer wird es uns, dass es eigentlich keine individuelle Religion gibt in dem Sinne, als sei sie von einem einzelnen Individuum gleichsam de novo oder vielmehr ab ovo geschaffen worden.

Dies mag seltsam erscheinen, ist aber doch eigentlich ganz natürlich. Die Religion ist wie die Sprache überall das Resultat historischer Entwickelung, und eine völlig neue Religion erfinden zu wollen, dürfte ein ebenso aussichtsloser Versuch sein, wie die Erfindung einer völlig neuen Sprache.

Auch nehmen die Stifter der großen historischen Weltreligionen für sich nie das ausschließliche Urheberrecht dafür in Anspruch. Im Gegenteil, die meisten von ihnen weisen es in den stärksten Ausdrücken von sich ab, als seien sie gekommen zu zerstören oder einen völlig neuen Tempel aufzubauen.

Mohammed.

Wenn wir mit der jüngsten Religion, mit der Religion Mohammeds, beginnen, so finden wir, dass sie augenscheinlich eine Reform einer älteren Religion war, und wenn wir aus dem Qurʿân alle Elemente ausscheiden, die entweder in das Gebiet der Volkssage und des nationalen Glaubens der Araber gehören[1]) oder dem Juden- und Christentum entlehnt sind, so würde eigentlich nur sehr wenig darin übrig bleiben, was Mohammed als sein ausschließliches Eigentum in Anspruch nehmen könnte. Mohammed führte selbst in seinen früheren Tagen seinen Glauben auf Ibrâhîm d. i. Abraham, den Freund Gottes, zurück. Er sah ihn als Moslem, nicht als Jude oder

1) Vgl. Palmer, Sacred Books of the East vol. VI, p. XLVIII.

Christ an. Auch in Christus sah er wenigstens eine Zeit lang den Geist und das Wort Gottes, den Messiah, und seinen eigenen unmittelbaren Vorgänger. Der Name des all einen Gottes, den er predigte, war ein alter semitischer Ausdruck für Gott. Allah steht für Al-Ilâh, der Gott. Ilah ist dasselbe Wort wie das hebräische Eloah, im Plural Elohim. Lange vor Mohammed waren bereits manche Araber für die Verehrung des Allâh taʿâlah, des höchsten Gottes, aufgetreten und hatten die Verehrung himmlischer Heerscharen, von Idolen wie El'Huzza, Allât und Manât, der Steine wie der Kaabah, die selbst Mohammed beizubehalten genötigt war, verworfen. Ohne diese vorausliegenden geschichtlichen Vorgänge, ohne ein Volk, das sich genau in diesem Zustande des religiösen Synkretismus und der Apathie wie die Araber befand, wäre zur Zeit Mohammeds seine neue Lehre unmöglich und unverständlich gewesen. Mohammed war anfangs nichts weiter als was die Araber einen Hânif, einen religiösen Enthusiasten, einen Träumer nannten, ein Mann, der, wie er selbst gesteht, zu Zeiten eine schreckliche Angst hatte, ob er nicht wahnsinnig (ma*g*nûn) sei; aber nichtsdestoweniger ein erleuchteter Lehrer und ein ehrlicher Reformator, der gegen Aberglauben und Missbräuche, die sich in andere Religionen eingeschlichen hatten, energisch protestierte, wenn auch schwerlich der Schöpfer neuer religiöser Lehren.

Christus.

Der Stifter des Christentums kam immer wieder darauf zurück, dass er gekommen sei, nicht um zu zerstören, sondern um zu erfüllen und aufzubauen. Wir wissen, wie die wahre Stellung des Christentums in der Geschichte der Welt, die eigentliche Bedeutung von der »Fülle der Zeit«, unmöglich verstanden werden kann, wenn wir nicht uns stets vor Augen halten, dass sein Stifter als Jude geboren wurde, lebte und starb. Viele Parabeln und Aussprüche des neuen Testamentes sind jetzt nicht nur im alten Testamente, sondern auch im Talmud nachgewiesen worden, und wir wissen, wie schwer

es anfangs jedem, der kein Jude war, fiel, die wahre Bedeutung der neuen Lehre Christi zu verstehen.

Buddha.

Was Buddha betrifft, so war er ohne Zweifel ein stark ausgeprägter Charakter, namentlich nach der Darstellung des südlichen Kanons. Aber ohne die vorausgehende Entwickelung des Brahmanentums wäre Buddhas Werk unmöglich gewesen.[1]) Der Buddhismus hätte in Wirklichkeit eine bloße Sekte des Brahmanentums bleiben können, wenn ihm nicht politische Verhältnisse eine Bedeutung und Sonderexistenz verliehen hätten, die andere rivalisierende Sekten nicht zu erreichen vermochten.

Konfucius.

Konfucius ist nichts weniger als der Verkünder einer neuen Lehre; er ist im Gegenteil aufs eifrigste bemüht nachzuweisen, dass von dieser Lehre nichts sein eigen, dass alles alt sei, und dass er nur überliefere, was er vom Altertum ererbt und überkommen habe.

Lao-tze.

Von seinem Zeitgenossen Lao-tze, dem Stifter des Tâoismus, dem Wiegenkind mit den grauen Haaren, wissen wir weniger. Von manchen Seiten wird bezweifelt, ob das Tâoteh-king wirklich sein Werk sei. Doch scheint mir hier der Skepticismus etwas zu weit zu gehen. Bezüglich seiner Hauptlehre, der Lehre vom Tâo oder dem Wege oder der Vernunft, die alles stützt und durchdringt, wissen wir, dass für sie das höchste Alter, weit über die Zeit des Lao-tze hinaus, beansprucht wird.

---

1) Vgl. Jacobi's Gaina-sûtras in den Sacred Books of the East vol. XXII, Introduction.

Zoroaster.

Von Zoroaster könnte man mit noch größerer Berechtigung sagen, dass vieles, wenn nicht alles, was von ihm berichtet wird, Sage sei. Er mag der Verfasser einiger alter Gebete sein, die in dem Yasna enthalten sind. Der Verfasser des ganzen Avesta war er nicht. Wer aber auch immer der Verfasser oder Sammler des Avesta gewesen sein mag, sein Material war lange vorher nationales Eigentum, während die tiefsten Wurzeln bis auf den gemeinsamen Untergrund zurückreichen, aus welchem das Avesta sowohl wie der Veda ihre Lebenskraft zogen

Moses.

Was das alte Testament betrifft, so dürfte kein Gelehrter annehmen, dass es das Werk eines einzigen Mannes sei, oder dass Moses auch nur den Pentateuch verfasst habe. »Die Bücher Mosis« waren für den orthodoxen Juden die Bücher, die von Moses berichteten, nicht die Bücher, die von Moses verfasst worden waren, ganz ebenso wie »das Buch Hiob« das Buch war, das die Geschichte von Hiob enthielt, nicht das Buch, das Hiob geschrieben hatte.

Betrachten wir nun die heiligen Bücher des Ostens noch einmal, was ergiebt sich jetzt?

Sie sind alle Sammlungen religiöser Gedanken, die im Laufe von Jahrhunderten unter den betreffenden Völkern aufkamen und ausgebildet wurden. Sie sind nicht die Schöpfungen der Stifter der großen Weltreligionen, sondern vielmehr ein überkommenes Erbe, das sie in den meisten Fällen zusammenfassten, sichteten und reinigten und so für eine neue Generation annehmbar machten. Es gibt keine individuellen Religionen im eigentlichen Sinne des Wortes, obgleich wir die Religion Zoroasters, Buddhas, Christus und Mohammeds individuelle Reformen nennen können.

Die heiligen Bücher wann schriftlich aufgezeichnet.

Das wirksamste Mittel, die alten nationalen Religionen zu einem festen Ganzen zusammenzufassen, war die Kunst des

Schreibens. Die Erfindung der Schrift und ihre Verwendung für litterarische Zwecke bezeichnet die kritischste Periode in der Geschichte des religiösen Denkens. Denn ohne sie wäre es fast unmöglich gewesen, den flüchtigen Elementen der Religion, wie sie sich im Umlaufe befanden, Dauer und Halt zu verleihen.

Die Religionsstifter sind nie die Aufzeichner der heiligen Bücher.

Hier ist es nun eine sehr wichtige Beobachtung, dass die eigentliche Abfassung irgend eines der großen heiligen Bücher des Ostens in keinem einzigen Falle den Religionsstiftern selbst zugeschrieben wird. Selbst die Autorschaft wird nur selten für sie gefordert. Die heiligen Schriften gelten eben für das Werk ihrer unmittelbaren Schüler oder ihrer späteren Anhänger.

Es ist merkwürdig, dass diese historische Thatsache so wenig Beachtung gefunden hat. Ich halte sie für den größten Segen für jede Religion, insofern sie allen Gläubigen einen gewissen Betrag von Freiheit einräumt, den sie schwerlich für sich zu beanspruchen gewagt hätten, wenn sie es mit den wirklichen Worten der von ihnen verherrlichten und in manchen Fällen vergöttlichten Religionsstifter zu thun gehabt hätten.

Der Veda ursprünglich nicht schriftlich aufgezeichnet.

Die alte vedische Religion herrschte in Indien unumschränkt lange vor Einführung der Schrift. Sie lebte und pflanzte sich durch mündliche Überlieferung weiter und selbst bis auf den heutigen Tag könnte man, wenn alle Handschriften des Rigveda verloren gingen, den Text mit völliger Genauigkeit, wie ich glaube, aus dem Gedächtnis lebender Gelehrten wiedererlangen. Es wird uns nie berichtet, dass irgend ein vedischer Dichter seine Hymnen aufgezeichnet habe, ebensowenig wie wir ja lesen, dass Homer seine Gedichte aufgeschrieben habe. Die vedischen Hymnen sind uns überkommen

als Sammlungen heiliger Poesie aus bestimmten alten Brahmanenfamilien, die später in einer einzigen Sammlung, der Rigveda-sa*m*hitâ, vereinigt wurden. Die Namen der Dichter, die uns durch Überlieferung überkommen sind, sind in den meisten Fällen rein erdichtet. Wichtig ist, dass die Dichter in den Hymnen von ihren Gedanken und Worten als gottgegeben reden — wir können dies verstehen —, während später die Theorie aufkam, dass nicht nur die Gedanken und Worte, sondern jede Silbe, jeder Buchstabe, jeder Accent den halbgöttlichen und halbmenschlichen Propheten von Brahma eingegeben und mitgeteilt worden sei, so dass das geringste Versehen in der Aussprache, selbst in der Aussprache eines Accentes, den Zauber und die Wirksamkeit dieser alten Gebete, wie man meinte, aufhob. Dies können wir schwerlich verstehen, wenn wir die erleuchteten Ansichten der alten indischen Philosophen über Religion in Erwägung ziehen.

Das Avesta ursprünglich nicht schriftlich aufgezeichnet.

Die Religion Zoroasters, die mit der vedischen Religion in innigem Zusammenhange steht, existierte ebenfalls vor Erfindung der Schrift, namentlich die Gâthas. Was wir jedoch davon kennen, sind nur Bruchstücke aus einer geschriebenen Sammlung, die wahrscheinlich nicht lange vor der Zeit Alexanders zusammengestellt wurde und nach einer sehr alten Überlieferung bei der Eroberung Persiens durch Alexander verloren ging und später hauptsächlich aus dem Gedächtnis wieder zusammengesetzt wurde.

Das Tripi*t*aka nicht Buddhas Werk.

Nehmen wir zunächst den Buddhismus. Sein heiliger Kanon hat einen ungeheueren Umfang. Er soll aus 275 000 Zeilen [1]), jede Zeile zu 32 Silben bestehen, der Kommentar dazu aus 361 550 solcher Zeilen. Eine Kopie davon wurde

1) Vgl. Max Müller, Selected Essays II, 179.

auf 4500 Blätter geschrieben. Die siamesische Übersetzung beläuft sich auf 3683 Bände. Die tibetanische Übersetzung, Kanjur und Tanjur genannt, besteht aus 325 Bänden, von denen jeder in der Pekinger Ausgabe 4 bis 5 Pfund wiegt. Der Kanjur kostete in der Pekinger Ausgabe 12 600 *M*, eine Abschrift davon wurde von den Buriäten für 7000 Ochsen eingetauscht. Derselbe Stamm bezahlte für eine vollständige Abschrift des Kanjur und Tanjur zusammen 12 000 Silberrubel.

Einer meiner Schüler, ein buddhistischer Priester, der den weiten Weg von Japan nach Oxford kam, um Sanskrit zu studieren, publizierte in der Universitätsdruckerei einen Katalog aller Werke, die den buddhistischen Kanon in der chinesischen Übersetzung bilden und brachte die Zahl der einzelnen Werke, die zu dem Kanon gehören, auf 1662.

Daraus muss ganz klar werden, dass eine so ungeheuere Sammlung nie von einer einzelnen Person aufgezeichnet worden sein kann; auch wird uns gar nicht berichtet, dass Buddha selbst die buddhistische Bibel niedergeschrieben habe. Es mögen sich Teile darin finden, die seine Reden, ja seine ipsissima verba enthalten, aber in der Form, in welcher wir sie besitzen, sind sie nicht älter als das dritte Jahrhundert vor Christus, die Periode, als der Buddhismus zur politischen Macht wurde und unter königlicher Autorität seine Konzilien zur Feststellung des heiligen Kanons berief und abhielt.

Konfucius der Aufzeichner, nicht der Verfasser der Kings.

Die heiligen Bücher Chinas, die sogenannten Kings des Konfucius, wurden sicher von Konfucius aufgezeichnet. Schreiben scheint in China eine ebenso alte Erfindung gewesen zu sein wie in Ägypten. Aber Konfucius gab sich, wie wir früher sahen, nie als Verfasser der Kings oder Stifter der darin gelehrten Religion aus. Dasselbe lässt sich mit bestimmten Einschränkungen von den Lehren sagen, die in dem Tâo-teh-king des Lao-tze enthalten sind.

Das alte Testament.

Im alten Testamente wird der Begriff des Schreibens als völlig bekannt und gewöhnlich vorausgesetzt. Wir finden darin niemals irgend welche Ausdrücke der Verwunderung oder des Staunens über irgend eine schriftliche Aufzeichnung. Und doch, was konnte wunderbarer sein als die Schrift, als sie zuerst den alten Völkern zur Kenntnis kam? Dass z. B. die Gesetztafeln von dem Finger Gottes geschrieben sein sollten, ruft kein Erstaunen hervor und die hebräische Sprache ist reich an Metaphern, die vom Schreiben hergenommen sind. Dass jedoch Moses das alte Testament selbst aufgezeichnet habe, wird uns nirgends berichtet.

Man hat oft aus dieser vertrauten Bekanntschaft mit der Kunst des Schreibens den Schluss gezogen, dass die Juden lange vor ihren Nachbarn, den Phöniziern, Persern, Joniern und den europäischen Griechen die Schrift für litterarische Zwecke, für wirkliche Bücher verwandt hätten Es mag dem so sein, doch lassen die Thatsachen noch eine andere Erklärung zu, dass nämlich auch die ältesten Bücher des alten Testamentes erst aufgezeichnet wurden, als die Idee des Schreibens und geschriebener Bücher den civilisierten Völkern Westasiens vollig vertraut geworden war. Auch ist wohlbekannt, dass die Litteratur weniger unter den Juden als unter ihren Nachbarn bluhte.

Das neue Testament.

Genau dasselbe gilt für das neue Testament. In den Evangelien wird uns nirgends berichtet, dass sie von dem Stifter der christlichen Religion aufgezeichnet worden seien. Sie erheben nur den Anspruch mitzuteilen, was die vier Apostel von dem Leben und der Lehre Christi zu berichten hatten, oder genauer, was in christlichen Familien und möglicherweise in christlichen Schulen gemäß der ursprünglichen Lehre einiger Apostel und ihrer Freunde davon überliefert worden war.

Mohammed konnte weder lesen noch schreiben.

Das jüngste heilige Buch ist der Qurʿân. Unter den Mohammedanern selbst sind darüber zahlreiche Meinungsverschiedenheiten entstanden, ob er wirklich von Mohammed selbst aufgezeichnet worden sei oder nicht. Soweit ich darüber urteilen kann, findet sich kein Beweis dafür, dass Mohammed lesen oder schreiben konnte. Qurʿân bedeutet allerdings »was gelesen wurde« von dem Verbum qaraa, lesen. Es ist weiter richtig, dass die erste Vision oder Offenbarung, die dem Propheten zu Teil wurde, mit dem Worte Iqra d. i. lies begann. Aber Mohammed gab darauf selbst die Antwort: Ich bin kein Leser [1]). Da schüttelte ihn der Engel heftig und bat ihn wiederum zu lesen. Dies wiederholte sich dreimal; dann sprach der Engel die fünf Verse, die im Koran den Anfang des 96ten Kapitels bilden.

»Lies! Im Namen deines Herrn, der (alles) erschaffen hat, der den Menschen erschuf aus geronnenem Blute.

Lies! denn dein Herr ist der hochherrliche Gnadenvolle, der den Gebrauch der Schreibfeder gelehret hat, der den Menschen lehrte, was er nicht wusste.«

»Lies« scheint hier im Sinne von »sieh« oder »lerne« zu stehen und würde keineswegs beweisen, dass Mohammed lesen, noch weniger dass er den Koran aufschreiben konnte. Im Gegenteil lag nach der Überlieferung beim Tode des Propheten eine Sammlung des Koran noch nicht vor. Zerstreute Fragmente zu verschiedenen Zeiten und auf das verschiedenartigste Material geschrieben, befanden sich im Besitze einiger seiner Anhänger. Weitaus der größte Teil wurde nur im Gedächtnis von Leuten aufbewahrt, die der Tod in einem Augenblicke wegraffen konnte. Abubekr oder vielmehr Omar ließ während seiner Regierung durch einen vertrauten Diener Mohammeds die Aussprüche des Propheten von »Palmblättern, Häuten, Schulterblättern und aus den Herzen der Menschen«

1) Vgl. Sacred Books of the East vol. VI, p. XX.

sammeln. Daraus ergab sich der Originaltext des Qurʿân, der Lektüre, wie die Araber sagen, sowie wir die Bibel die Schrift nennen. Später wurde unter Mithilfe desselben Dieners auf Befehl Othmâns dieser Text revidiert. Dieser revidierte Text ist der autorisierte Text des Qurʿân vom Jahre 660 an bis auf den heutigen Tag geblieben.

Wir haben so gesehen, dass kein einziges der heiligen Bücher, auf welche die acht Buchreligionen als ihre Grundlage sich berufen, von den Stiftern dieser Religionen selbst niedergeschrieben wurde. Anfangs befanden sich also die sogenannten Buchreligionen hinsichtlich ihrer Autorität genau in derselben Lage wie die anderen Religionen, deren Lehren und Gebräuche sich vom Vater auf den Sohn oder vom Lehrer auf den Schüler überliefert hatten, die aber nichts schwarz auf weiß besaßen, worauf sie sich hätten berufen können.

Religionen mit und ohne heilige Bücher.

Es tritt uns jetzt die Frage entgegen, ob es von wesentlicher Bedeutung war, dass die religiösen Lehren, die in den Herzen und Köpfen der Menschen auf natürliche Weise entsprangen, zu einer bestimmten Periode schriftlich aufgezeichnet wurden, wie dies in den heiligen Büchern des Ostens geschehen ist. Sind die buchlosen Religionen der Welt wirklich der Art nach verschieden von den anderen, die auf geschriebene Gesetzbücher sich zu gründen behaupten, und sind diese geschriebenen heiligen Texte für diejenigen, die ihre religiösen Überzeugungen daraus ableiten und einzig und allein daraus ableiten, wirklich ein Segen gewesen?

Die Vorteile, die der Besitz heiliger Bücher im Gefolge hat, sind so augenscheinlich, dass es schwerlich eines Nachweises derselben bedarf. Heilige Bücher sind für die Religion dasselbe, was Gesetzbücher für das Recht sind.

Aber aus eben diesem Vergleiche können wir die erste Lehre ziehen.

Das Recht existierte vor den Gesetzbüchern und die Religion vor den Religionsbüchern. Ja, noch mehr. Ohne

eine natürliche Entwickelung des Rechts, entweder in der Form von Rechtssprüchen oder Entscheidungen, die von den Stammeshäuptern gefällt und von der großen Menge angenommen wurden, hätte es keine Gesetzbücher geben können wie die des Solon oder Drakon oder die zwölf Tafeln. Ganz genau so hätte es ohne eine natürliche Entwickelung der Religion entweder in der Form von Orakeln oder Gebeten, die von den Propheten erteilt oder gebetet wurden und bei der großen Menge Annahme fanden, keine heiligen Bücher geben können wie die Bücher Mosis, Zoroasters oder Buddhas; es hätte also keine solche Religionen wie die Buchreligionen oder wie sie gewöhnlich genannt werden, keine geoffenbarten Religionen gegeben.

Die Geschichte gibt uns jedoch noch eine zweite Lehre, dass nämlich die Gesetzbücher leicht zu einer Art Fetisch werden und unbedingten und felsenfesten Glauben verlangen, dass ihr historischer oder natürlicher Ursprung oft vergessen wird, und die alten Ideen von dem Rechten und Billigen fast aufgehen, ja verschwinden in dem einen Begriff des Geschriebenen und Gesetzlichen.

Dasselbe lehrt uns das Studium der Religionen des Ostens. Die heiligen Bücher werden zu einer Art Fetisch und verlangen unbedingten, felsenfesten Glauben. Ihr historischer oder natürlicher Ursprung wird oft völlig vergessen und die alten Anschauungen von dem, was wahr und göttlich ist, sind fast in dem einen Begriff von dem, was geschrieben und orthodox ist, aufgegangen.

Und noch eine dritte Lehre gibt uns die Geschichte. Das Gefühl, dass jeder Bürger für das Gesetz, unter dem er lebt, verantwortlich ist, läuft Gefahr sich abzustumpfen, wenn das Gesetz zur Rechtsformel wird und mehr mit mechanischer Pünktlichkeit als mit einem starken menschlichen Empfinden für das, was Recht und was Unrecht ist, gehandhabt wird. Andererseits lässt sich auch nicht leugnen, dass das Gefühl der Verantwortlichkeit, das jeder Gläubige für die Religion, unter welcher er lebt, hat, die gleiche Gefahr läuft, sich ab-

zuschwächen, wenn die Religion zum Glaubensbekenntnis wird und mehr mit ceremonieller Pünktlichkeit und Genauigkeit als mit einem starken menschlichen Empfinden für das Wahre und Falsche ausgeübt wird.

Für mich handelt es sich jedoch nicht darum, die Gefahren, die durch heilige Bücher entstehen können, aufzudecken als vielmehr gegen das Vorurteil zu protestieren, welches weit und breit gegen Religionen, die keine heiligen Bücher haben, herrscht.

Zwischen Buchreligionen und Religionen ohne Bücher besteht ein großer Unterschied und der Unterschied bildet vom historischen Gesichtspunkt aus einen ganz richtigen Einteilungsgrund. Allein weil die Buchreligionen gewisse Vorzüge haben, deshalb dürfen wir uns nicht einreden, die Religionen ohne Bücher seien nur Auswurf und ohne Berechtigung. Sie haben ohne Zweifel ihre Nachteile, aber andererseits auch manche Vorzüge.

Ein Schwarzfuß-Indianer, der den Gegenstand mit einem christlichen Missionär erörterte, beschrieb den Unterschied zwischen seiner Religion und der des weißen Mannes folgendermaßen[1]). »Zwei Religionen hat der große Geist den Menschen gegeben, die eine in einem Buche, um den weißen Mann auf dem rechten Wege zu leiten, der, wenn er ihren Lehren folgt, den Himmel des weißen Mannes erreichen wird. Die andere findet sich in den Köpfen der Indianer, in dem Himmelsgewölbe, in den Felsen, Flüssen und Bergen. Auch die roten Männer, die auf Gott in der Natur lauschen, werden seine Stimme hören und zuletzt den Himmel jenseits finden«.

Diese Religion nun, die sich in Kopf und Herz, in dem Himmelsgewölbe, in den Felsen, Flüssen und Bergen findet, ist das, was wir natürliche Religion nennen. Sie wurzelt in der Natur, in der menschlichen Natur und in der uns umgebenden äußeren Natur, die uns zugleich der Schleier und die Entschleierung oder Offenbarung des Göttlichen ist. Sie

1) The Indians, whence came they? by M'Lean 1889, p. 301.

kennt keinen Zwang, entwickelt sich mit der Entwickelung des Menschengeistes und richtet sich nach den Bedürfnissen jedes Zeitalters. Sie sagt nicht »du sollst«, sondern vielmehr »ich will«. Diese natürlichen oder buchlosen Religionen sind nicht ganz ohne bestimmte Glaubenslehren und feststehende Gebräuche. Sie haben in der Regel eine Art Priestertum zur Ausübung der Autorität in Sachen des Glaubens, der Sittlichkeit und des Cermoniells. Nichts in ihnen ist starr und hart und unveränderlich, nichts, um auf die Dauer die Entwickelung des menschlichen Geistes in Fesseln zu legen. Irrtümer, wenn sie entdeckt werden, können aufgegeben werden; eine neue Wahrheit, die klar erkannt und energisch verteidigt wird, kann Aufnahme finden. Ist jedoch einmal ein Buch vorhanden, etwas schwarz auf weiß, so ist die Versuchung groß, ja fast unwiderstehlich, dieses Buch mit übermenschlicher Autorität zu umkleiden, um sich darauf als unfehlbare, außer dem Bereiche der menschlichen Vernunft liegende Beweisquelle berufen zu können. Wir können wohl verstehen, was die alten Dichter des Veda meinten, wenn sie ihre Hymnen »gottgegeben« nannten oder von ihnen sprachen, als hätten sie sie gesehen oder gehört, und nicht selbst gedichtet. Allein ein neues Geschlecht gab diesen Ausdrücken eine neue Bedeutung und kam schließlich dazu, jeden Gedanken, jedes Wort, jeden Buchstaben des Veda als »gottgegeben« oder geoffenbart anzusehen. Dadurch wurde der vedischen Religion der Todesstoß versetzt. Denn alles, was sich nicht entwickeln und verändern kann, muss absterben[1]. Von dieser Gefahr sind die Religionen ohne heilige Bücher frei.

1) Sir William Muir hat in seinem Buche Aufblühen und Verfall des Islam (Rise and Decline of Islam, pp. 40, 41) die Gefahren, die aus den heiligen Textbüchern entstehen, nachdrücklich hervorgehoben. »Aus dem steifen und starren Leichentuche, in welches die Religion Mohammeds eingehüllt ist, kann sie sich nicht losmachen. Sie hat nicht mehr die Fähigkeit sich umzubilden wie in ihren ersten Tagen. Verhärtet und unelastisch geworden kann sie sich weder den wechselnden Verhältnissen, den Bedürfnissen und der Entwickelung des Menschengeschlechtes anpassen noch auch

Ein anderer Vorzug dieser Religionen besteht darin, dass sie im allgemeinen äußerst einfach sind, nicht belastet mit 325 Bänden, jeder im Gewichte von vier bis fünf Pfund. Auf ihrer höchsten Stufe erscheinen sie einfach als ein unzweifelhafter Glaube an eine höhere Macht und als ein Leben im Angesichte Gottes.

Es ist peinlich zu sehen, wie unbillig oft diese einfachen Religionen ohne Bücher beurteilt werden. Immer und immer wieder werden wir von Missionären und Reisenden belehrt, dass sie den Namen Religion überhaupt nicht verdienten, und auf Grund solcher Behauptungen haben Philosophen, die es besser wissen sollten, eine große Anzahl von Stämmen als religionslos charakterisiert, als Menschen, die weder an den wahren Gott noch an falsche Götter glauben.

Die von Walfischthran lebenden Eskimos sind bisweilen als gänzlich ohne Götter oder als Teufelsverehrer dargestellt worden. Hr. John Rae, der eine Zeit lang unter ihnen lebte, schrieb mir am 12. März 1870 »Die Eskimos glauben, ihr »Großer Geist« sei viel zu gut und wohlthätig, als dass er sie bestrafe, selbst wenn sie Unrecht thun, dass aber in diesem Falle dem bösen Geiste über sie Gewalt gegeben werde. Während sie daher zu dem ersteren beten, bringen sie dem letzteren Opfer dar«.

Seitdem der Jesuit Baegert im Jahre 1718 seinen interessanten Bericht über Kalifornien veröffentlicht hat, sind oft die Bewohner dieser Halbinsel für völlig religionslos gehalten worden. Baegert sagt, »sie haben keine Götzenbilder, keinen Gottesdienst, keine Tempel und Ceremonien. Sie beten weder zu dem wahren Gott noch glauben sie an falsche Götter. Es gibt in ihrer Sprache kein Wort, das dem spanischen Dios entspräche oder ein höheres Wesen bezeichnete«.

Spätere Berichte haben diese Behauptungen beträchtlich modifiziert und gezeigt, dass es nicht länger mehr eine Ent-

ihre Anhänger umbilden noch sie sich selbst umbilden lassen«. Citiert von E. de Bunsen in einem Artikel in Asiatic Quarterly Review, April 1889, Mahomed's Place in the Church, p. 287.

schuldigung dafür gibt, die Kalifornier als religionslose Wilde zu behandeln. Ja die letzten Berichte beschreiben ihre Religion in Ausdrücken, dass wir sie in der That um ihre Religion, jedenfalls um die Einfachheit derselben beneiden könnten. Nach de Mofras, einem der letzten Reisenden, »glauben die Kalifornier an einen Gott, dessen Ursprung durchaus unbekannt ist, oder wie sie es ausdrücken, der weder Vater noch Mutter hat. Er ist überall gegenwärtig, sieht alles auch mitten in der Nacht, ist aber selbst jedem Auge unsichtbar. Er ist der Guten Freund und straft die Bösen«. [1])

Wollen Sie dies eine schlechte Religion nennen? Könnte nicht ein Mensch mit einer solchen Religion graden und festen Schrittes durchs Leben wallen, wenn er nur glaubt, was er zu glauben bekennt und sein Leben demgemäß einrichtet?

Alles was den Menschen über die Wirklichkeit dieses materiellen Lebens erhebt, ist Religion. Ich erzähle gern die Geschichte von der alten samojedischen Frau, der Castrén auf seinen Reisen begegnete und die er nach ihrer Religion fragte. Die arme Seele, sie verstand schwerlich, was er meinte und weshalb er ihr eine solche Frage vorlegte. Als sie aber schließlich begriffen hatte, wohin er ziele, sagte sie [2]): »Jeden Morgen trete ich aus meinem Zelte und verbeuge mich vor der Sonne und sage: Wenn du dich erhebst, erhebe auch ich mich von meinem Bette. Und jeden Abend sage ich: Wenn du niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe«. Dies war ihr Gebet, vielleicht ihr ganzer Gottesdienst, ein dürftiges Gebet, wenn Sie wollen, aber nicht so für sie selbst; denn es hob die Gedanken jener alten verlassenen Frau zweimal wenigstens jeden Tag von der Erde weg zum Himmel empor; es ließ sie ahnen, dass ihr Leben mit einem weiteren und höheren Leben verknüpft sei; es umgab den alltäglichen Gang ihres irdischen

1) Vgl. Roskoff, das Religionswesen der rohesten Naturvölker, p. 64.

2) Vgl. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, p. 133.

Lebens mit einem Schimmer des göttlichen Lichtes. Es gab ihr die Ahnung von einem Jenseits und dies ist das wahre Leben jeder Religion. Findet sich nicht etwas von der einfachen Religion jenes alten samojedischen Weibes auch in den bekannten Versen des Bischof Ken:

»Wach' auf, mein Herz, und mit der Sonne
Erklimm den Tagespfad der Pflicht«.

Diese Art der Religion mag uns sehr unvollkommen vorkommen, sie mag in unseren Augen als überaus kindisch oder selbst als falsch erscheinen. Sie ist aber etwas wirkliches und deshalb eine wirksame Triebkraft zum Guten. Es ist ein Kampf um Gott, ob wir ihn wohl finden mögen; und auch in diesem Kampfe ist das, was — vielleicht nach vielen Irrtümern — überlebt und bestehen bleibt, das Beste.

Die ganze Welt in ihrer wunderbaren Geschichte hat diesen Kampf ums Leben, den Kampf ums ewige Leben durchgekämpft; auch jeder einzelne von uns in seiner eigenen nicht minder wunderbaren Geschichte hat denselben Kampf durchkämpfen müssen; denn ohne ihn wird keine Religion, welches auch immer ihre heiligen Bücher sein mögen, in einem Menschenherzen den Boden finden, auf dem sie allein Wurzeln schlagen, gedeihen und Früchte tragen kann.

Wir alle müssen unsere eigene ungeschriebene Religion haben, wenn die heiligen Schriften, sie mögen nun heißen wie sie wollen, in uns eine sichere und feste Grundlage finden sollen. Ohne diese Grundlage kann kein Tempel bestehen, und weil diese Grundlage so oft außer Acht bleibt, werden die Tempelmauern unsicher und baufällig und drohen zusammenzustürzen.

Es ist leicht, dies hier vor einer solchen Versammlung zu bekennen, ich würde es indes auch ohne Furcht und Zagen vor einer Zuhörerschaft von Brahmanen, Buddhisten, Parsis und Juden vertreten, dass es nämlich in der ganzen Welt keine Religion gibt, die an Einfachheit, Reinheit der Absicht, Nächstenliebe und wahrer Menschlichkeit der Religion Christi,

wie er sie seinen Jüngern lehrte, gleich käme. Und doch wird eben diese Religion nach der Angabe selbst von Bischöfen von allen Seiten angegriffen. »Der Unglaube unserer Tage« sagte einer der beredtesten Bischöfe auf dem letzten Kirchenkongress, »verhält sich nicht nur angreifend, sondern ist fast allgegenwärtig. Er findet sich im Klub und in den Gesellschaftsräumen. Er tritt uns entgegen bei dem jungen Herrn, der sich als Freidenker geben möchte, ehe er noch gelernt hat, wie er es anfangen soll. Er wird bisweilen von verführerischen Lippen bei Tafel bezaubernd geflüstert und schleicht sich ein in die Spalten der Zeitungen, in die Blätter der Wochenschriften und Romane«.

Es mag noch andere Gründe für diesen alles zersetzenden Unglauben geben. Der Hauptgrund liegt aber, wie ich glaube, darin, dass unsere Grundlage außer Acht bleibt, unsere eigene buchlose Religion gering geschätzt, die natürliche Religion fast verachtet wird. Selbst Bischöfe werden die Lippen kräuseln und den Kopf schütteln, wenn man ihnen von der natürlichen und universalen Religion redet, die vor unseren historischen Religionen existierte, ja ohne welche alle historischen Religionen ebenso unmöglich gewesen wären, wie Poesie ohne Sprache. Natürliche Religion kann ohne geoffenbarte Religion existieren und existiert auch ohne sie. Geoffenbarte Religion dagegen ist ohne natürliche Religion ein Ding der Unmöglichkeit. Manche Missionäre sind erfreut, wenn sie einige der Grundlehren ihrer eigenen Religion fast mit denselben Worten bei den sogenannten Heiden oder Schwarzen wieder finden; andere scheinen es für Diebstahl zu halten, dass überhaupt irgend welche Wahrheit in nichtchristlichen Religionen sich finden sollte.

Eine Wahrheit ist sicher nicht weniger wahr, weil sie auch von Heiden geglaubt wird, weil sie einer Religion angehört, die universal ist. Die Fehler und Schattenseiten in anderen Religionen zu entdecken ist leicht, aber viele von ihnen erscheinen uns weit größer und abstoßender als sie in Wirklichkeit sind.

»Es scheint kaum rücksichtsvoll«, schrieb mir einer meiner Freunde, »die heiligen Bücher des Ostens zu übersetzen, sie stehen so unendlich tief unter unseren eigenen«.

Jawohl, aber eben aus diesem Grunde sollten wir um so sorgfältiger und eifriger nach den Körnchen Wahrheit suchen, die sich etwa unter dem Schutthaufen bergen mögen.

Herz, Geist und Seele des Menschen bleiben unter jedem Himmelsstrich in all den wechselnden Verhältnissen des menschlichen Lebens dieselben, und ein eigentümliches Gefühl beschleicht uns, wenn wir annehmen sollten, dass irgend welche menschliche Wesen des Lichtes, »das allen Menschen leuchtet, die auf die Welt gekommen« beraubt gewesen wären. Dieses Licht, welches jedem Menschen leuchtet und allen Religionen geleuchtet hat, mögen sie nun buchlose Religionen oder Religionen mit Büchern, menschlich oder göttlich, natürlich oder übernatürlich heißen, dieses Licht allein kann das Dunkel des Zweifels und der Furcht, das über die Welt gekommen, verscheuchen. Was unserer Zeit mehr als alles andere Not thut, ist natürliche Religion. Was immer die verschiedenen Theologen unter übernatürlicher Religion verstehen mögen, die Geschichte lehrt uns, dass nichts so natürlich ist als das Übernatürliche. Allein das Übernatürliche muss sich stets über dem Natürlichen aufbauen. Übernatürliche Religion ohne natürliche wäre ein Haus, das man auf Sand gebaut hat. Fallen dann, wie in unseren Tagen, die Regenschauer des Zweifels darauf herab, umbrausen es die Wogen der Kritik und die Stürme des Unglaubens und der Verzweiflung, so stürzt es zusammen, weil es nicht auf den Felsengrund der buchlosen Religion, der natürlichen Religion, der ewigen Religion gegründet ist.

Schluss.

Lassen Sie mich Ihnen nun mit wenigen Worten den Zweck dieses hinter uns liegenden Kursus von Vorlesungen zusammenfassen und ins Gedächtnis zurückrufen. Es sollte ein Überblick gegeben werden über das Material, das uns für

das Studium des Ursprungs, der Entwickelung und in vielen Fällen auch des Verfalls der religiösen Ideen zu Gebote steht, und von dem vieles erst vor kurzem uns bekannt geworden ist.

Um die genauen Grenzen für unsere Untersuchung zu ziehen, musste vor allem bestimmt werden, welche Ideen eigentlich für religiös angesehen werden könnten. Ich hatte daher einige meiner ersten Vorlesungen auf eine Definition von Religion und auf die historische Prüfung der wichtigeren Definitionen von Religion, wie sie von den Theologen und Philosophen der verschiedenen Zeiten und Länder gegeben worden waren, zu verwenden.

Sodann hielt ich mich für verpflichtet, Ihnen auseinanderzusetzen, warum ich in der historischen Behandlung der religiösen Ideen die einzige Methode sah, die wahrscheinlich zu Resultaten von bleibendem Werte führen dürfte. Ich hatte die historische Schule gegen einen landläufigen Irrtum zu verteidigen, als ob der Historiker sich nur um die Thatsachen kümmere, ohne eine Erklärung derselben zu versuchen, als ob sein Interesse selbst für diese Thatsachen in dem Augenblicke erlösche, wo er sich seiner eigenen Zeit nähere. Die eigentliche Aufgabe der historischen Schule ist die Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit, die Erklärung der Gegenwart durch die Vergangenheit und wo möglich die Ermittelung der Lösung unserer gegenwärtigen Schwierigkeiten dadurch, dass wir sie auf die Ursachen zurückführen, aus denen sie entstanden sind. Es ist sicher keine besonders kühne Annahme, dass die größten Denker Indiens, Persiens, Griechenlands, Roms, des Mittelalters und von ganz Europa seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften mindestens ebenso tüchtig waren und sind wie wir, und dass diejenigen, die unsere Lehrer und Meister gewesen sind, uns weiter führen und leiten können, auch wenn wir über den Punkt, der von ihnen erreicht wurde, hinauskommen mögen.

Dies ist die Stellung, die ich gegen jene andere Philo-

sophenschule verteidigen zu müssen glaubte, welche anzunehmen scheint, dass unser eigenes innere Bewusstsein nicht nur, wie wir alle annehmen, eine sehr wichtige Quelle der Belehrung bilde, sondern auch als die eine und einzige Quelle anzusehen sei, aus der eine Kenntnis und ein Verständnis der natürlichen Religion zu schöpfen ist. Sie vergessen dabei sicher nur das eine, dass eben dieses innere Bewusstsein nur die Oberfläche des menschlichen Intellektes bildet, die auf übereinandergelagerten Schichten alter Gedanken ruht, oft bedeckt von dicken Lagen Staub und Schutt, der sich aus dem Geschiebe und Geröll in den historischen Konflikten zwischen Wahrheit und Irrtum bildet.

Nachdem ich so zunächst bestimmt hatte, was den speciellen Gegenstand unserer Forschung bilden sollte, und zweitens, welche Methode ich dafür für die beste halte, d. h. nachdem ich das Was und Wie bestimmt hatte, konnte ich ungehindert zur Betrachtung des uns für das eigentliche Studium der natürlichen Religion zu Verfügung stehenden Materials oder zu dem Womit unserer Untersuchung übergehen.

Um systematisch vorzugehen, schien es mir notwendig, die natürliche Religion in drei Gebiete einzuteilen, je nachdem das Jenseits oder das Unendliche in der Natur, im Menschen oder in dem Selbst wahrgenommen und dementsprechend auf verschiedene Weise benannt worden war.

Von diesen drei Gebieten der natürlichen Religion hoffe ich das erste, die physikalische Religion, wie ich sie nenne, in meinem nächsten Kursus von Vorlesungen zu behandeln. Wir werden in jenem Kursus die zahlreichen von den Naturerscheinungen abgeleiteten Namen zu betrachten haben, mittels welchen die alten Erdenbewohner, was jenseits des Schleiers der Natur liegt, festzuhalten und zu begreifen suchten. Wir werden es mit den sogenannten Göttern des Himmels, der Erde, der Luft, des Sturmes und des Blitzes, der Flüsse und Berge zu thun haben. Meine Hauptaufgabe wird dabei sein, Ihnen zu zeigen, wie der Gott des Himmels

oder in einigen Ländern der Gott des Sturmwindes nach und nach zum höchsten Gotte wurde, wie er dann allmählich in den Geistern seiner erleuchteteren Verehrer seiner physikalischen oder mythologischen Attribute, wie wir es nennen können, entkleidet wird. War die Anschauung einmal aufgekommen, dass von den Göttern oder wenigstens von dem Vater der Götter und Menschen nichts Unwürdiges je geglaubt werden sollte, so wurde dieser Prozess der Attributentkleidung noch mehr beschleunigt und es blieb schließlich nur der Begriff eines höchsten Wesens übrig, das zwar vielleicht immer noch mit seinen alten und oft nicht weiter mehr verständlichen Namen benannt wurde, aber in Wirklichkeit das höchste Ideal des Unendlichen als Vater, Schöpfer und liebevoller Erhalter und Regierer der ganzen Welt darstellte. Was wir selbst unseren Glauben an Gott den Vater nennen, ist das letzte Resultat dieser unaufhaltsamen Entwickelung des menschlichen Denkens.

Es gibt noch zwei weitere Kreise des religiösen Denkens, worauf ich im Anfang meiner Vorlesungen hinwies, je nachdem das Unendliche nicht nur hinter den Naturerscheinungen, sondern auch hinter dem Menschen als objektiver Wirklichkeit und hinter dem Menschen als subjektiver Wirklichkeit wahrgenommen wurde.

In dem ersteren Gedankenkreise entdecken wir die Keime der anthropologischen Religion, wie ich sie nenne, die uns immer wieder zu verschiedenen Zeiten und in weit auseinanderliegenden Ländern begegnet. Ihre Entstehung ist ganz klar. In Eltern und Vorfahren, besonders nachdem sie aus diesem Leben geschieden waren, entdeckte man bereits in ziemlich früher Zeit etwas nicht ausschließlich Menschliches oder etwas Übermenschliches. Ihre Namen pflanzten sich fort, ihr Gedächtnis wurde geehrt, ihre Aussprüche wurden aufbewahrt und bekamen sehr bald die Autorität von Gesetzen. Wurde die Erinnerung an Väter, Großväter, Urgroßväter und noch fernere Vorfahren immer unbestimmter, so wurden ihre Namen mit einem heiligen Scheine umgeben. Die

Vorfahren waren nicht mehr bloße Menschen, sie näherten sich mehr und mehr dem Übermenschlichen, was von dem Göttlichen nicht sehr weit entfernt ist.

Opfer, wie sie den Naturgöttern dargebracht worden waren, wurden auch den Ahnengeistern dargebracht. Erhob sich dann die ganz natürliche Frage. Wer war der Vorfahre aller Vorfahren, der Vater aller Väter, so war die Antwort ebenfalls natürlich, es konnte nur derselbe Vater, derselbe Schöpfer, derselbe liebevolle Erhalter und Regierer der Welt sein, der hinter dem Schleier der Natur entdeckt worden war. Dyaus, der Himmel und der höchste Gott, hieß jetzt Dyaush-pitar. Himmelsvater, griechisch *Ζεὺς πατήρ*. lateinisch Jupiter[1]).

Während aber in einigen Teilen der Welt die Anschauung von einem Urstammvater mit der Anschauung von einem Urgotte zusammenfiel, nahm sie unter anderen Völkern einen anderen Charakter an, nämlich den von einem ersten Menschen, dem Urbilde der ganzen Menschheit, der Gott war, aber nicht als der Vater, sondern als der Sohn, zwar innig mit dem Vater verbunden, aber doch nicht mit ihm eins. Auch diese Anschauung entstand und entwickelte sich, wie Sie sehen werden, von selbst aus dem Boden unserer gemeinsamen Menschennatur, und ich brauche Ihnen nicht zu sagen, in welcher Religion sie ihren vollständigsten Ausdruck und ihre vollkommenste historische Verwirklichung gefunden hat.

Der dritte Kreis des religiösen Denkens ist der, den ich den psychologischen nannte, weil er von dem intellektuellen Streben nach dem, was jenseits des Menschen als eines selbstbewussten Subjektes, was auch immer dieses Selbst nun sein mag, ausgefüllt wird. Dieses Selbst ist in den verschiedenen Sprachen der Welt mit zahlreichen Namen benannt worden. Es wurde Hauch, Atem, Geist, Seele, Gemüt, Genius und noch mit vielen anderen Namen genannt, die eine Art psychologischer Mythologie bilden, welche für den Sprach-

1) Vgl. Ev. Lukas 3, 38. Dieser war der Sohn Adams, dieser der Sohn Gottes.

forscher und Philosophen von höchstem Interesse ist. Später nannte man es das Ego oder die Person, aber auch diese Namen befriedigten den Menschen auf die Dauer nicht, je mehr er sich eines höheren Selbsts bewusst wurde. Man fand, dass die Person nur eine persona, d. h. eine Maske sei; und auch das Ego war nur ein Pronomen und nicht das eigentliche Nomen, das wahre Wort, wonach der Mensch unbewusst suchte. Schließlich tauchte das Selbstbewusstsein aus den Wolken der psychologischen Mythologie empor und wurde zum Bewusstsein vom Unendlichen oder Göttlichen in uns; das individuelle Selbst fand sich wieder in dem göttlichen Selbst, nicht in ihm aufgegangen, sondern darinnen verborgen und durch eine halbmenschliche, halbgöttliche Kindschaft mit ihm vereint. Die älteste Bezeichnung für das Unendliche, wie es von dem Menschen in sich selbst entdeckt wurde, finden wir in den alten Upanischaden. Dort wird es Âtmâ, das Selbst, oder Pratyag-âtmâ genannt, das dahinter sich befindende Selbst, das nach dem Paramâtmâ, dem höchsten Selbst, ausschaut. Sokrates kannte ebendasselbe Selbst, aber er nannte es Daimonion, den im Inneren wohnenden Gott. Die ersten christlichen Philosophen nannten es den heiligen Geist, ein Name, der in den verschiedenen Theologenschulen zahlreiche Deutungen und Missdeutungen erfahren hat, der aber wieder zu dem werden sollte, wofür er anfangs bestimmt war, zu dem Geiste, der alles, was heilig im Menschen ist, mit dem Allerheiligsten oder dem Unendlichen hinter dem Schleier des Ego oder des rein phänomenalen Selbsts vereint und verbindet.

Dies ist nur eine sehr unvollkommene Skizze dessen, was, wie ich glaube, das umfassende Studium der natürlichen Religion nach ihren drei großen Richtungen bilden sollte; und obgleich ich mich selbst für zu alt und außer Stand fühle, dieses ganze ungeheuere Gebiet des religiösen Denkens zu überblicken, so hoffe ich doch, dass diejenigen, die mir an dieser Stelle nachfolgen, dieses große Werk, das viele Arbeiter und die mannigfachsten Gaben verlangt, weiter fördern und zu Ende führen werden.

Register.[1]

1) Zusammengestellt von Dr. Hüttig in Leipzig.



Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.